

ANNO XI - GENNAIO-MARZO 1949 - N. 1



SALESIANUM

RIVISTA TRIMESTRALE

PUBBLICATA A CURA DEI PROFESSORI
DEL PONTIFICIO ATENEO SALESIANO
DI TORINO



DIREZIONE: PONTIFICIO ATENEO SALESIANO - VIA CABOTO, 27 - TORINO

AMMINISTRAZIONE: SOCIETÀ EDITRICE INTERNAZIONALE - CORSO REGINA MARGHERITA, 176 - TORINO (109)

*Spedizione in abbonamento postale.
Gruppo 4°*

SOMMARIO

ARTICOLI: D. BERTETTO: *La dottrina mariana di Pio XII*, pag. 1. — G. CASTELLINO: *L'inerranza della S. Scrittura*, pag. 25. — J. CAMBIER: *Eschatologie ou hellenisme dans l'épître aux hébreux*, pag. 62.

COMUNICAZIONI E NOTE: C. TIBILETTI, S. D. B.: *Cultura classica e cristiana in S. Girolamo*, pag. 97. — *Il Congresso Filosofico Internazionale di Amsterdam*, pag. 118.

NOTE DI PEDAGOGIA E SPIRITUALITÀ SALESIANA: A. CAVIGLIA, S. D. B. (†): *La « vita di Besucco Francesco » scritta da D. Bosco, e il suo contenuto spirituale*, pag. 122.

RASSEGNA PEDAGOGICA: *Il I° Congresso Nazionale di Orientamento Professionale*; G. Lorenzini, pag. 146. — *La XI Conferenza Internazionale dell'Istruzione Pubblica*; G. Lorenzini, pag. 147. — *Congresso preparatorio dei Rappresentanti delle Università, Utrecht*; C. Leoncio, pag. 151. — *Congreso Internacional de Pedagogia*, pag. 153. — D. KATZ: *Psychological Atlas*; G. Lorenzini, pag. 154.

RECENSIONI: S. Tomae Aquinatis *Summa Theologica*, A. Gennaro, pag. 156. — LUELLA COLE: *Psychology of adolescence*; R. Vaccaro, pag. 157. — R. JOLIVET: *Les doctrines existentialistes. - De Kierkegaard à Sartre*; F. Amerio, pag. 158. — Dr. D. DEDEN S. C. J.: *De Messianse Profetieën*; L. TONDELLI, *Il disegno divino nella storia*; J. OBERSTEINER: *Biblische Sinndeutung der Geschichte*, G. Castellino, pag. 161. — A. FAGGIOTTO: *Unità, pluralità e dualità nella redazione*; L. Bogliolo, pag. 162. — C. OTTAVIANO: *Metafisica dell'essere parziale*; L. Bogliolo, pag. 167. — *Balmes en el primer centenario de su muerte*; L. Bogliolo, pag. 172. — E. CASTELLI: *Existentialisme théologique*; pag. 173. — R. TROISFONTAINES: *À la rencontre de G. Marcel*; L. Bogliolo, pag. 174. — M. F. SCIACCA: *La Chiesa e la civiltà moderna*, L. Bogliolo, pag. 174. — *Miscellanea Pietro Fumasoni-Biondi*; T. De Maria, pag. 175. — *Direction et problèmes sexuels de l'adolescent*; G. Della Nora, pag. 176. — F. AMERIO: *Ardigò*; P. Braidò, pag. 176. — I. GIORDANI: *Le Encicliche sociali dei Papi*; G. Mattal, pag. 176. — C. CECHELLI: *Mater Christi*; D. Bertetto, pag. 177. — P. LUIGI PAZZAGLIA, O. S. M.: *Preghiere a Maria*, D. Bertetto, pag. 177. — *La Teologia Mariana nella vita spirituale*; D. Bertetto, pag. 178. — P. F. CEUPPENS, O. P.: *De Mariologia Biblica*; D. Bertetto, pag. 178. — G. GHIBAUDO: *Gesù Cristo: Tu chi sei? Donde vieni? Chi è tuo Padre?*; A. Gennaro, pag. 180. — GOEDEELS-BIOT-MERSCH: *Intelligenza e condotta dell'amore*; A. Gennaro, pag. 181. — J. PUJIULA: *De medicina pastorali*; G. Dalla Nora, pag. 182. — F. AMERIO: *Epistemologia*; B. van Hagens, pag. 182. — P. A. BOSCHI: *Nuove questioni matrimoniali*; A. Gennaro, pag. 184.

ABBONAMENTO ANNUO 1949 A «SALESIANUM»
ITALIA, L. 900 — ESTERO, L. 2000

OGNI FASCICOLO: ITALIA, L. 300 — ESTERO, L. 600

Manoscritti, corrispondenza e libri da recensire inviarli al seguente indirizzo:
Direzione Salesianum - Via Caboto 27 - Torino.

Abbonamenti e cambi d'indirizzo inviarli a: Soc. Editrice Internaz. - Corso
Reg. Margh., 176 - TORINO (109).

LA DOTTRINA MARIANA DI PIO XII*

Se è vero che della vita di ogni Papa può ripetersi ciò che disse Dante di S. Bernardo: « Di Maria s'abbella come del sole stella matutina (*Par.* XXXII, 108), quanto è più vero per i Papi di quest'ultimo secolo: Pio IX, il Papa dell'Immacolata, Leone XIII, il Papa delle Encicliche mariane, Pio X, il devoto di Maria, Benedetto XV, il Papa dell'Addolorata, Pio XI, il Papa della Maternità divina e del S. Rosario, e Pio XII!

Non è ancor possibile attribuire una specificazione definitiva sotto questo punto di vista mariano al nome del Pastore Angelico. Per ora Lo possiamo tuttavia già denominare il Papa della Consacrazione del Mondo al Cuore Immacolato di Maria, nella speranza di poterlo presto anche dire il Papa dell'Assunta (1). È infatti incontestabile che in questi suoi primi 10 anni di Pontificato, Egli ha mostrato un'anima eminentemente mariana (2).

Fu osservato che la stessa divina Provvidenza sembra concorrere a rendere Pio XII il Papa della Madonna, ed Egli stesso ebbe a dire che questa che viviamo è l'età di Maria (3).

Le tre date più luminose della sua vita sono strettamente legate a Maria (4).

* Nel Giubileo del Sacerdozio del Pastore Angelico, che prese gli auspici da Maria e sotto lo sguardo di Lei ha avuto il suo ulteriore meraviglioso sviluppo, fino ai fastigi del Sommo Pontificato, presentiamo, come umile omaggio di *Salesianum*, questa rassegna della dottrina mariana di Pio XII.

(1) Il 1° maggio 1946 Pio XII indirizzava a tutti Vescovi della Chiesa Cattolica una lettera apostolica per sapere qual'era la fede del clero e del popolo loro affidato a riguardo dell'Assunzione e se essi stessi giudicassero possibile e conveniente un intervento solenne del Magistero ecclesiastico. La lettera non è ancora stata pubblicata negli *Acta Apostolicae Sedis*, nè sull'Osser-

vatore Romano. È però un importante passo sulla via della definizione dogmatica di tale dottrina.

(2) Nel messaggio radiofonico alla città di Messina, prima dell'accensione del faro simbolico alla Vergine in detta città, asserisce che il suo cuore fu « educato fin dalle ginocchia materne a battere forte per la dolcissima Madre di Dio » (Cfr. *L'Osservatore Romano*, 13 agosto 1947).

(3) Discorso al pellegrinaggio genovese: « È l'ora della potenza, della misericordia e della guardia di Maria » (Cfr. *L'Osservatore Romano*, 22-23 aprile 1940).

(4) Discorso all'Em. Arciprete e al Rev.mo Capitolo della Basilica Liberiana: « Il No-

Ad Essa affidava il suo sacerdozio, celebrando il 3 aprile 1899 la sua prima Messa nel più importante santuario mariano dell'Urbe: S. Maria Maggiore. Sul ricordo offerto di sua mano, olezzante ancora del Sacro Crisma, poteva leggersi: « Alla Madre di Dio - sul cui altare - per la prima volta ho sacrificato - a Dio Immortale, - Tu che godi di essere chiamata - Salvezza del popolo Romano - assistimi » (5).

Verso mezzogiorno del 13 maggio 1917, dopo aver ricevuto dalle mani di Benedetto XV la pienezza del Sacerdozio, nella Cappella Sistina, impartiva la sua prima benedizione episcopale. Nello stesso anno, mese, giorno ed ora, la Vergine SS. si degnava apparire ai tre umili pastorelli di Fatima. Non è forse lecito scorgere in questo fatto — specie a noi che conosciamo che cosa sarà Fatima per Pio XII — il celeste sorriso della Vergine al nuovo Vescovo, futuro capo del gregge di Cristo?

Finalmente alla *Stella maris*, quasi presago del suo burrascoso Pontificato, Egli affidava la barca di Pietro, il giorno in cui si trovò capo di essa: « Mettendoci sotto la protezione della Vergine del Buon Consiglio, che fu la patrona del Conclave, stringiamo nelle mani il timone della navicella di Pietro, nell'intento di guidarla attraverso tanti flutti e procelle nel porto della pace » (6).

Forse ad un osservatore superficiale quanto abbiamo detto sembrerà esagerato, e frutto di una venerazione sia pur filiale, ma poco oggettiva. Pio XII infatti non ha ancora un'Enciclica mariana!

Ciò è vero; ma i suoi poderosi discorsi, i suoi frequenti radiomessaggi, e i suoi studiati scritti quanto spesso sono ingemmati del nome di Maria, e da elevazioni sulla Madre di Dio!

Del resto già i discorsi del Card. Pacelli, tipico quello tenuto a Lourdes il 28 aprile 1935 per la chiusura dell'anno giubilare della Redenzione, mostrano una mente ripiena di dottrina Mariana e un cuore gonfio di affetto per la Vergine SS.

Degno di nota altresì l'annuale ripetuto invito di Pio XII nel mese di maggio a ricorrere alla SS. Vergine per ottenere la pace. E che dire poi del solenne atto con cui il 31 ottobre 1942 Egli, « quale Padre comune della grande famiglia cristiana », consacrava al Cuore Immacolato di Maria la Chiesa e il genere umano? Ci sia permesso sottolineare questo fatto con le parole del Padre G. M. Roschini, appassionato mariologo: « La consacrazione al Cuore Immacolato di Maria è l'ossequio più alto, più ampio, più profondo che si possa tributare a Maria. È il vertice del suo culto. Non si potrebbe infatti onorare di più, specialmente se alla parola "consacrazione" noi diamo il significato più ampio. La consacrazione infatti, esprimendo qualcosa di totalitario e di perenne, dice incomparabilmente più di un atto o di una serie di atti, sia pure eccellentissimi, ma saltuari, a intervalli, in onore di Maria. Con esso noi veniamo a dare alla

stro Sacerdozio che ha preso gli auspici da Maria, sotto lo sguardo di Lei ha avuto il suo ulteriore sviluppo » (Cfr. *L'Osservatore Romano*, 11-12 dicembre 1939).

(5) *Alma Dei parens — ad cuius aram —*

immortali Deo — primitus litavi — « Salus populi romani » — gaudens vocari — adsis.

(6) Cfr. *L'Osservatore Romano*, 14 marzo 1939.

Vergine SS. non solo i frutti, ma anche l'albero. Di qui l'inarrivabile eccellenza che riveste dinanzi agli sguardi di tutti il magnifico gesto di Pio XII. Egli non poteva deporre sul capo dell'Immacolata una corona più preziosa e più scintillante di questa. Siamo ancora troppo vicini all'evento per poterne misurare tutta la grandezza e l'influsso ch'esso eserciterà nella Mariologia e nella vita stessa della Chiesa » (7). Con gesto mirabile, Pio XII rivelava l'immensità del suo affetto alla Vergine Regina, cui parve ripetere: « *Postula a me et dabo tibi gentes haereditatem tuam!* ».

Ed ora possiamo riportare i documenti che ci sono sembrati più importanti dal punto di vista dottrinale e che sono sufficienti per « gustare la fragranza mariana » dell'anima del grande Pontefice (8).

I.

LA SERIE DEI DOCUMENTI

Li riporteremo nell'ordine cronologico, aggiungendo, ove occorra, qualche parola di spiegazione.

1. - Discorso del 3 maggio 1939 agli sposi (9).

In questa allocuzione Pio XII trae alcuni preziosi insegnamenti dal S. Vangelo.

« Là (alle nozze di Cana) Gesù avrebbe dato il primo segno della Sua onnipotenza per confermare la Sua divina missione e sostenere la fede dei suoi primi seguaci, e là avrebbe cominciato a manifestarsi la valida mediazione di Maria presso Dio a vantaggio degli uomini.

« ... (La Nostra benedizione resterà con voi) se Maria SS., da voi invocata, venerata, amata, sarà la Regina, l'Avvocata, la Madre della nuova famiglia che siete chiamati a fondare e se, sotto lo sguardo benigno di Gesù e di Maria, vivrete da sposi cristiani, degni di sì gran nome e di sì gran professione ».

2. - Discorso del 6 dicembre 1939 agli sposi (10).

Data l'imminenza della festa dell'Immacolata, Sua Santità mostra ad un folto gruppo di sposi il fulgore di Maria e l'esempio delle sue inclite virtù.

(7) *La Consacrazione della Chiesa e del genere umano all'Immacolato Cuore di Maria*, in « *Marianum* » 1943, p. 8.

(8) Ci siamo serviti unicamente della lingua italiana sia per l'omogeneità del lavoro, sia perchè molti dei documenti riportati, sono stati presentati da Pio XII in tale lingua. Di quelli che sono in altra lingua, ci-

teremo l'originale negli *Acta Apostolica Sedis*, e riprodurremo la versione italiana data dall'*Osservatore Romano*, quotidiano della Città del Vaticano ed eco fedele dell'attività del Romano Pontefice.

(9) Cfr. *L'Osservatore Rom.*, 4 maggio 1939.

(10) Cfr. *L'Oss. Rom.*, 7 dicembre 1939.

« ... Noi vorremmo indirizzare oggi i vostri sguardi verso la dolcissima Vergine Maria, di Cui la Chiesa domani l'altro celebrerà la festa sotto il titolo della Immacolata Concezione, titolo soavissimo, preludio di tutte le sue glorie, anzi privilegio unico, a tal punto che esso sembra quasi identificato colla sua stessa persona: "Io sono, Ella disse a S. Bernardetta nella grotta di Massabielle, Io sono la Immacolata Concezione!" ».

« ... Tanto più perchè Maria fu Immacolata fin dalla sua concezione, per divenire degnamente Madre del Salvatore. Perciò la Chiesa così prega nella sua liturgia, in cui risuona l'eco de' suoi dogmi: "O Dio, che per la Immacolata Concezione della Vergine, preparasti al Tuo Figlio una dimora degna di lui..." (11). Questa Vergine Immacolata, divenuta Madre per un altro unico privilegio, può dunque comprendere e i vostri desideri di purità interna e la vostra aspirazione alle gioie della famiglia ».

3. - *Discorso dell'8 dicembre 1939 all'Em.mo Arciprete e al reverendissimo Capitolo della Basilica Liberiana* (12).

Il Papa vi si era recato a celebrare il quarantesimo della Sua prima Messa, circondato dal tripudio del Clero e del suo Popolo. Tutto il discorso è pervaso da una gioia riconoscente alla Vergine Madre.

« ... Il giorno sacro all'Immacolato Concepimento della Madre di Dio sempre ci è sfavillato di una luce lieta, perchè nel mirabile mistero che vi si celebra appare l'aurora della Redenzione Umana e per conseguenza si contengono le primizie di un gaudio lungamente sperato, alla cui partecipazione sono chiamati tutti gli uomini.

« ... Questa Chiesa monumentale, dedicata alla Beatissima Vergine, ci è stata oltremodo cara già dalla fanciullezza. Ci è sempre particolarmente piaciuta, perchè essa sorge in mezzo alla Nostra città natale, quale reggia materna, dove la grande Regina del Cielo e della terra esercita il Suo misericordioso regno e soave impero, propiziando Iddio ai peccatori, largendo i suoi aiuti.

« ... Quel che or vi diciamo è una realtà goconda e vera: il Nostro Sacerdozio che ha preso gli auspici da Maria, sotto lo sguardo di Lei ha avuto il suo ulteriore sviluppo.

« ... Accolti sotto la protezione e la tutela di Maria, nelle perplessità e nei dubbi in cui spesso ci siamo trovati, abbiamo invocato la dolcissima Madre; il confidente ricorso a Lei non è stato mai vano, perchè da Lei abbiamo ottenuto luce, difesa e conforto.

« Nella Sua consueta benignità e accondiscendenza, continui la fedelissima tutrice ad aiutare l'alunno Suo, più che mai ora bisognoso del Suo efficace soccorso, perchè sui Suoi omeri grava il peso del ministero apostolico. L'alma Genitrice di Dio, al Cui altare Egli ha offerto all'Eterno Iddio per la prima volta l'Ostia di propiziazione e alla quale in questo momento eleva il doveroso can-

(11) *Oratio in festo Imm. Conc. Beatae Mariae Virginis.*

(12) Cfr. *L'Osserv. Rom.*, 11-12 dicembre 1939.

tico di ringraziamento per i copiosi benefici da Essa ricevuti, invocata dalle ardenti preghiere faccia sentire la Sua presenza soccorritrice ».

4. - *Discorso del 10 aprile 1940 agli sposi (13).*

Nella solennità del Patrocinio di S. Giuseppe, viene illustrata da Sua Santità agli sposi e a un folto pellegrinaggio di Perugia, la portentosa figura del grande Patriarca.

« ... Tutti i cristiani sono figli della Chiesa. Questa santa e dolcissima Madre dà alle anime, col battesimo, quella misteriosa partecipazione alla natura divina, che si chiama la grazia, e dopo averle in tal guisa generate alla vita soprannaturale, non le abbandona, ma procura loro, mediante i sacramenti l'alimento, che manterrà e svilupperà la loro vita. Così essa può paragonarsi a Maria, Nostra Signora, dalla quale il Verbo assunse la natura umana e che poi ne sostenne e nutrì la vita con le Sue cure materne ».

5. - *Discorso del 21 aprile 1940 a numerosi pellegrini genovesi (14).*

Si erano essi recati a Roma per avere la benedizione del Vicario di Cristo, prima di iniziare i festeggiamenti per il 450° anniversario della apparizione di Nostra Signora della Guardia al Pareto, e del 50° anniversario della fondazione della Basilica sul monte Figogna, luogo dell'apparizione. Il discorso, pur essendo di semplice circostanza, è ricco non solo di affetto, ma di dottrina, e per questo degno di tutta la nostra considerazione.

« ... Di due fari, di due stelle noi abbiamo bisogno nell'oscuro nostro cammino quaggiù: della stella divina di Gesù Signor Nostro, che dice di sé: *Ego sum radix et genus David, stella splendida et matutina* (15), e della stella di Maria, *maris stella*. Stella splendida e mattutina è Gesù, che nelle tenebre (16) dei suoi supremi dolori fece della Croce del Golgota il faro della salvezza dell'uomo, illuminante ogni altro faro e stendente la sua luce oltre i confini della terra. A pie' di quella croce, splende la stella di Maria, madre del Crocifisso e Madre nostra, faro di misericordia, "vita, dolcezza e speranza nostra".

« ... Non sono forse Gesù e Maria i due sublimi amori del popolo cristiano? Non sono essi il novello Adamo e la novella Eva, che l'albero della Croce riunisce nel dolore e nell'amore a riparare la colpa dei nostri progenitori dell'Eden, l'uno fonte, l'altra canale di grazia per rigenerarci alla vita spirituale e alla riconquista della patria celeste?...

« ... Maria, che regna nei cieli, "umile ed alta più che creatura" a cui presso il suo trono Dio concesse la custodia dei tesori della multiforme sua grazia, ne è pure ministra e dispensiera generosa, che non distingue i signorili e principeschi palazzi dagli umili tuguri, e, se nutre una predilezione, è per i poveri e per i miseri, per i dolenti e per gli infelici, per tutte quelle anime,

(13) Cfr. *L'Oss. Rom.*, 11 aprile 1940.

(14) Cfr. *L'Osservatore Rom.*, 22-23 aprile 1940.

(15) *Apoc.* 22, 16.

(16) *Mt.* 27, 45.

che in questa valle di lacrime vi versano anche le loro; anime cui la sventura abbatte, cui la colpa e il rimorso umiliano; cui la preghiera conforta, cui il pentimento rigenera, cui la grazia fa figli di Maria, immagini del Divino Suo Figlio. Se nella umiltà di ancella del Signore tutte le generazioni la chiamano e la chiameranno beata, anche il grido dell'età nostra si aggiunge ai cantici del passato e del futuro; ed esalta in Maria il cuore di madre, sublimantesi nel celeste Bambino, che porta in braccio e stringe al seno, delizia del suo palpito e dell'universo, e dal cui reciproco bacio attinge quella fiamma di amore che la fa Madre di Misericordia e di magnanima clemenza verso tutti i figli di Adamo: Di questa misericordia clemente di Maria voi avete gustato i frutti ai piedi di Lei sulla vetta del Figogna e nel cammino della vostra vita.

« ... Sovresaltata su Pietro, Vicario di Cristo in terra, la madre di Gesù Signor Nostro ha comune con Pietro, in un modo suo proprio, una dignità, una autorità, un magistero che l'associa quale Regina al collegio degli Apostoli. A Lei, amante di Cristo più che Pietro, Gesù affidava nella persona di Giovanni, sotto la Croce Redentrica del mondo, come suoi figli, tutti gli uomini, pecore e agnelli in un gregge disperso, costituendo così Lei Divina Pastora, Madre comune ed universale dei credenti, e assomigliandola a Pietro che ne è il Padre comune e universale, e il Pastore terrestre. Lei l'Augusta Sovrana della Chiesa militante, purgante e trionfante; Lei la Regina dei Santi; Lei la Maestra di ogni virtù, dell'amore, e del timore, e della scienza e della speranza santa. Per Lei è germinata la candida rosa del paradiso; per Lei si è iniziata l'era novella dell'umiltà, che viene fiorendo il giardino della Chiesa di gigli, di viole e di corolle dei più soavi e mirabili profumi. Se Pietro ha le chiavi del cielo, Maria ha le chiavi del cuore di Dio; se Pietro lega e scioglie, anche Maria lega, con le catene dell'amore; anche essa scioglie con l'arte del perdono. Se Pietro è il custode e il ministro d'indulgenza, Maria è la munifica e sapiente tesoriera dei divini favori, e, "qual vuol grazia e a lei non ricorre, sua distanza vuol volar senz'ali".

« ... Nel nome di Maria, Signora della Guardia, siete venuti alla città eterna, vi siete adunati intorno a Noi, affinché anche Noi partecipassimo della vostra festiva letizia, e il Vicario di Cristo aggiungesse alla vostra la Sua gratitudine verso Maria, protettrice tanto potente e generosa di tutto il popolo cristiano a Lui affidato. Anche della città eterna è palladio Maria; e se il clivo Capitolino meno alto si eleva che il vostro Figogna, non sfugge all'occhio e alla guardia di Maria, che dal cielo abbraccia l'universo, e sulla sponda del Tevere contempla il centro e la metropoli del Santo Impero di Cristo, che è pure il suo, dove Pietro la invoca custode, a difesa delle pecore e degli agnelli dell'immenso ovile di Cristo. A Maria con la vostra si innalza la Nostra lode e la Nostra preghiera, o dilette figli, in quest'ora che alla gioia si mescolano la mestizia e il timore. È l'ora della potenza, della misericordia e della guardia di Maria; di lei che, bella, soave e splendida, sa essere terribile come un'armata in ordine di battaglia (17), e fra i suoi nomi serba pur quello di Signora delle

(17) *Cantico* 6, 3.

vittorie, non ignote a Lepanto e a Vienna. In Lei la nostra speranza: in Lei la nostra pace.

« Sul mondo passa un nembo, tinto di ira e di colore di morte; nelle bilance della sua giustizia Dio pesa i potenti e le nazioni; ma la protezione e l'intercessione della Regina della pace e della misericordia potranno avere tale forza sul cuore di Dio da piegare il corso del turbine, da sperderne le nubi, da toglierci dagli affanni, mutando i cuori degli uomini, calmando gli odi e i rancori, facendo apparire l'aurora di pace. Voi tornerete, diletti figli, alla gloriosa vostra città; risalirete il monte sacro a Maria, celeste guardiana. Il Nostro pensiero, il Nostro sguardo, l'animo Nostro con le Nostre brame vi accompagnano. Prostratevi dinanzi al suo altare di grazie e di favori, tanto vicino al cielo. Invocate, supplicate Maria che guardi dal male e confermi nel bene i fanciulli e i giovani, speranze della patria e della Chiesa: custodisca e santifichi le famiglie; illumini chi regge le sorti del popolo; preservi da ogni dolore e sciagura i vostri monti e le vostre valli, la vostra riviera, la vostra città, tutte le terre di Italia e l'universo mondo... ».

6. - *Discorso del 16 ottobre 1940 agli sposi* (18).

Pio XII ritorna ancora una volta su quello che per lui è uno dei titoli mariani preferiti: dispensatrice delle grazie.

« ... Quel "sì" (degli Sposi) è anche come un riflesso della salutazione angelica, perchè vi apre una nuova sorgente di grazia, di cui Maria, *gratia plena*, è la sovrana dispensatrice, e che è l'abitazione di Dio in voi (*Dominus tecum*); è un pegno speciale di benedizione non solo per voi, ma anche per i frutti della vostra unione; un nuovo titolo di remissione dei peccati durante la vita e di assistenza materna all'ora suprema (*nunc et in hora mortis*)... ».

7. - *Lettera « Quamvis Plane » del 20 aprile 1941 al Card. Segretario di Stato* (19).

Dopo aver indetto nuove suppliche per la pace, riafferma l'inconcussa fede della Chiesa Cattolica nella « onnipotente » mediazione di Maria, madre di Dio e nostra (20).

« ... Vi è poi per noi un altro motivo di fiducia e di speranza. Abbiamo cioè presso il trono dell'Altissimo la benignissima Madre di Dio e Madre nostra che, con la sua onnipotente intercessione, tutto può sicuramente impetrarci da Lui. Affidiamo pertanto al Suo patrocinio noi stessi e le cose nostre. Faccia Essa sue le nostre preci e i nostri voti, avvalorì le opere di espiatione e di carità, che dobbiamo offrire numerose per propiziarci la divina Maestà. Rasciughi essa tante lacrime, conforti tante angustie, lenisca tanti dolori, e ce li renda più leggeri e più sopportabili con la speranza dei beni eterni » (21).

(18) Cfr. *L'Oss. Rom.*, 17 ottobre 1940.

(19) Cfr. *AAS.*, XXXIII (1941), p. 110-112.

(20) Cfr. *L'Oss. Rom.*, 25 aprile 1941.

(21) *AAS.*, XXXIII (1941), p. 111.

8. - Lettera « *Dum saeculum armorum* » del 15 aprile 1942 al Card. Segretario di Stato (22).

Sua Santità in questa lettera esorta ad onorare Maria SS., specialmente durante il mese di Maggio, onde essere liberati dalle prove tremende che affliggono il mondo. L'insistenza maggiore è sulla potenza di Maria: « *Per Mariam sperare omnia licet* » (23).

« ... E poichè per mezzo di Maria possiamo sperare ogni grazia, tutti esortiamo a ricorrere a Lei, particolarmente nel prossimo mese, a Lei dedicato ».

Specialmente i fanciulli « le cui innocenti e fiduciose preghiere non possono non tornare gradite alla benignissima Madre di Dio e madre nostra. Tutti sanno infatti che, come Gesù Cristo è Re universale e Signore dei dominanti e tiene nelle sue mani la sorte degli individui e dei popoli, così la santa sua Madre, onorata dai fedeli quale Regina del Mondo, ha presso di Lui quanto mai grande la potenza d'intercessione. E se il primo miracolo operato dal divin Redentore a Cana di Galilea si deve alla sua supplice misericordia; se il suo Figlio Unigenito, mentre stava per morire in Croce, ci ha lasciato ciò che gli restava di più caro, dandoci per Madre la stessa sua Madre; se finalmente nel corso dei secoli, i nostri avi a Lei ricorsero fiduciosamente in ogni pubblico o privato pericolo, perchè non affideremo noi stessi e le nostre cose al Suo potentissimo patrocinio, mentre urge nel mondo l'attuale paurosa crisi? Come tutto obbedisce ed ottempera al cenno eterno di Dio, così si può in qualche modo tener per certo che il Suo Unigenito sempre e benignamente esaudisce le preghiere della Divina sua Madre, ora specialmente che la Vergine Santa gode dell'eterna beatitudine in Cielo, e, redimita di trionfale corona, è salutata Regina degli Angeli e degli Uomini. Che se presso Dio gode di tanta potenza, certamente avrà Essa anche per noi tutti una tenera pietà, essendoci amorosissima Madre » (24).

9. - Discorso del 25 ottobre 1942 alle rappresentanze delle pie Unioni delle Figlie di Maria (25).

Il Papa illustra con vivezza le eccelse virtù e particolarmente la purezza e la forza della Vergine.

« ... Pura, incomparabilmente più pura di tutti gli Angeli dei quali è Regina, l'Immacolata è anche la donna forte, operosa, fedele a tutti i suoi doveri, presta e pari in ogni circostanza, sia pur dura e terrificante, al loro adempimento. Appena l'angelo Gabriele le ha portato il divino messaggio, voi la contemplate ancella del Signore guardar bene l'eccelsa dignità e l'alto ufficio cui è chiamata: Madre gloriosa di Cristo, a piè della croce Madre dolorosa del Redentore, Madre dell'umanità, sofferente e miserabile, Ausilio dei Cristiani, rifugio dei peccatori, consolatrice degli afflitti.

(22) AAS., XXXIV (1942), p. 125-127.

(23) Cfr. L'Oss. Rom., 19 aprile 1942.

(24) AAS., XXXIV (1942), 126-127.

(25) Cfr. L'Oss. Rom., 26-27 ottobre 1942.

« Cosciente di tanta grandezza e di tanto peso, la Vergine, senza esitare, risponde di sì all'angelo. Chiusa come fino allora era stata, nel raccoglimento del tempio, nella solitudine della sua piccola dimora di Nazaret, eccola, Ella cammina ora con rapido passo per sentieri montani, bramosa di visitare ed assistere la sua parente Elisabetta; all'inizio della vita pubblica di Cristo, vigila nelle nozze di Cana, affinché nulla manchi alla gioia degli sposi e dei convitati; mescolata tra la folla, attende pazientemente il momento di parlare a Gesù; col cuore trafitto da una spada, sta ritta a piè del patibolo del suo Figlio divino; in mezzo agli Apostoli prega e li prepara a ricevere anch'essi la forza dall'alto, per la diffusione della buona novella.

« ... La nostra Madre Immacolata, dilette figlie, non ha conosciuto la tentazione se non fuori di sé — e con acutezza incomparabile — nel cuore dei suoi poveri figli tentati ».

10. - Radiomessaggio del 31 ottobre 1942 al Portogallo (26).

In occasione della chiusura delle feste del 25° anniversario della apparizione di Fatima, Pio XII consacrava solennemente la Chiesa e il genere umano a Maria. Dopo aver accennato alla tragica situazione odierna del mondo « grandiosa manifestazione della Giustizia divina », prosegue :

« ... Oggi più che mai ci resta la fiducia in Dio e, come Mediatrix innanzi al trono divino, Colei che un nostro predecessore, nel primo conflitto mondiale ordinò di invocare quale Regina della pace. Invochiamola ancora una volta, chè solamente Ella può aiutarci! Maria, il cui cuore materno si commosse dinanzi alle rovine che si accumularono nella vostra patria e si meravigliosamente la soccorse; Maria che, mossa a pietà nella previsione della attuale immensa sventura colla quale la Giustizia di Dio castiga il mondo, già anticipatamente indicava nell'orazione e nella penitenza la strada della salvezza, Maria non ci negherà il suo materno affetto e l'efficacia della sua protezione ».

Ha quindi inizio la vera supplica che sarà poi ripetuta solennemente dallo stesso S. Padre nella basilica vaticana l'otto dicembre successivo. Data l'importanza di questo atto lo riportiamo integralmente, anche per offrire un saggio non solo della mente, ma altresì del cuore del Pastore Angelico.

« Regina del Santissimo Rosario, Ausilio dei Cristiani, rifugio del genere umano, vincitrice di tutte le battaglie di Dio! Supplici ci prostriamo al vostro trono, sicuri di impetrare misericordia e di ricevere grazie e opportuno ausilio nelle presenti calamità, non per i nostri meriti, dei quali non presumiamo, ma unicamente per l'immensa bontà del vostro materno Cuore.

« A Voi, al vostro Cuore immacolato, — Noi, quale Padre comune della grande famiglia cristiana, come Vicario di Colui al quale fu concesso ogni potere in cielo e in terra (27), e dal Quale ricevemmo la cura di quante anime redente col Suo Sangue popolano l'universo mondo, — a Voi, al vostro immacolato Cuore, in quest'ora tragica della storia umana, affidiamo, rimettiamo, con-

(26) Cfr. AAS., XXXIV (1942), p. 313-325
e *L'Osservat. Rom.*, 9-10 novembre 1942.

(27) Mt. 28, 18.

sacriamo, non solo la santa Chiesa, corpo mistico del vostro Gesù, che soffre e sanguina in tante parti e in tanti modi tribolata, ma anche tutto il mondo straziato da feroci discordie, riarso in un incendio di odio, vittima delle proprie iniquità.

« Vi commuovano tante rovine materiali e morali, tanti dolori, tante angosce di padri e di madri, di sposi, di fratelli, di bimbi innocenti; tante vite in fiore stroncate; tanti corpi lacerati nell'orrenda carneficina; tante anime torturate e agonizzanti, tante in pericolo di perdersi eternamente!

« Voi, o Madre di misericordia, impetrateci da Dio la pace! e anzitutto quelle grazie che possono in un istante convertire i cuori umani, quelle grazie che preparano, conciliano, assicurano la pace! Regina della pace, pregate per noi e date al mondo in guerra la pace che i popoli sospirano, la pace nella verità, nella giustizia, nella carità di Cristo. Dategli la pace delle armi e la pace delle anime, affinché nella tranquillità dell'ordine si dilati il regno di Dio.

« Accordate la vostra protezione agli infedeli e a quanti giacciono ancora nelle ombre della morte; concedete loro la pace e fate che sorga per essi il Sole della verità, e possano, insieme a noi, innanzi all'unico Salvatore del mondo ripetere: Gloria a Dio nel più alto dei cieli e pace in terra agli uomini di buona volontà! (28).

« Ai popoli separati per l'errore o per la discordia, e segnatamente a coloro che professano per Voi singolare divozione, e presso i quali non c'era casa ove non si tenesse in onore la vostra veneranda icona (oggi forse occultata e riposta per i giorni migliori), date la pace e riconduceteli all'unico ovile di Cristo, sotto l'unico e vero Pastore.

« Ottenete pace e libertà completa alla Chiesa santa di Dio; arrestate il diluvio dilagante di neopaganesimo, tutto materia; fomentate nei fedeli l'amore alla purezza, la pratica della vita cristiana, e lo zelo apostolico, affinché il popolo di quelli che servono Dio, aumenti in meriti e in numero.

« Finalmente, siccome al Cuore del vostro Gesù furono consacrati la Chiesa e tutto il genere umano, perchè riponendo in Lui ogni speranza, Egli fosse per loro segno e pegno di vittoria e salvezza (29), così parimenti da oggi siano essi in perpetuo consacrati anche a Voi e al vostro Cuore Immacolato, o Madre nostra e Regina del mondo: affinché il vostro amore e patrocinio affrettino il trionfo del regno di Dio, e tutte le genti, pacificate tra loro e con Dio, vi proclamino beata, e con Voi intonino, da una estremità all'altra della terra, l'eterno *Magnificat* di gloria, amore, riconoscenza al Cuore di Gesù, nel quale solo possono trovare la Verità, la Vita, e la Pace » (30).

11. - *Enciclica « Mystici Corporis Christi » del 29 giugno 1943* (31).

In questa poderosa enciclica che Pio XII volle donare a tutti i suoi figli in occasione del suo Giubileo episcopale, una parte assai rilevante è riservata nel-

(28) *Lc.* 2, 14.

(29) Cfr. *Litt. enc. « Annum sacrum »*:
Acta Leonis XIII, vol. 19, p. 79.

(30) Cfr. *AAS.*, XXXIV (1942), p. 317-319.

(31) Cfr. *AAS.*, XXXV (1943), p. 247-248
e *L'Osserv. Rom.*, 4 luglio 1943.

l'epilogo, alla Beata Vergine Maria. Certo in nessun'altra enciclica pontificia la Madonna ha avuto una parte così larga — escluse, naturalmente, quelle che trattano direttamente della S. Vergine. — C'è in essa una vera Mariologia in miniatura. Lasciando da parte rilievi su quelle verità che sono ormai acquisite definitivamente dalla scienza mariologica cattolica, ci limiteremo a sottolineare la posizione del documento di fronte all'Assunzione e più ancora alla Mediazione di Maria. Per questo secondo punto specialmente, il documento assume un valore tutto particolare (32).

« Compia, venerabili fratelli, questi Nostri Paterni voti, che sono certamente anche i vostri, e ci ottenga a tutti un verace amore per la Chiesa, la Vergine Madre di Dio, la cui anima santissima fu ripiena del divino Spirito di Gesù Cristo più che tutte le altre anime insieme: Ella che, "in rappresentanza di tutta la umana natura", diede il consenso affinché avesse luogo "una specie di sposalizio spirituale tra il Figlio di Dio e l'umana natura" (33). Fu Lei che con parto ammirabile dette alla luce il fonte di ogni vita celeste, Cristo Signore, fin dal suo seno verginale ornato della dignità di Capo della Chiesa; fu Lei che potè porgerLo, appena nato, come Profeta, Re, e Sacerdote a coloro fra i Giudei e fra i Gentili, che per primi accorsero ad adorarlo.

« Inoltre, il suo Unigenito, accondiscendendo alla sua materna preghiera "in Cana di Galilea", operò quel mirabile prodigio, per il quale "credettero in Lui i suoi discepoli" (34).

« Ella fu che, immune da ogni macchia, sia personale, sia ereditaria e sempre strettissimamente unita col Figlio suo, lo offerse all'eterno Padre sul Golgota, facendo olocausto di ogni diritto materno e del suo materno amore, come novella Eva, per tutti i figli di Adamo contaminati dalla miseranda prevaricazione di costui. Per tal modo, Colei che quanto al corpo era la Madre del nostro Capo, potè divenire, quanto allo spirito, Madre di tutte le sue membra, con nuovo titolo di dolore e di gloria.

« Ella fu che, con le sue efficacissime preghiere impetrò che lo Spirito del divin Redentore, già dato sulla croce, venisse infuso nel giorno di Pentecoste con doni prodigiosi alla Chiesa da poco nata. Ella finalmente sopportando con animo forte e fiducioso i suoi immensi dolori, più che tutti i fedeli cristiani, da vera Regina dei martiri, "compì ciò che manca dei patimenti di Cristo... a pro del corpo di Lui, che è la Chiesa" (35). Ella, per il mistico Corpo di Cristo nato dal Cuore squarciato del nostro Salvatore (36), ebbe quella stessa materna sollecitudine e premurosa carità, con la quale nella culla ristorò e nutrì del suo latte il Bambinello Gesù.

« La stessa Santissima Genitrice di tutte le membra di Cristo (37), al cui Cuore immacolato abbiamo con fiducia consacrato tutti gli uomini e che ora in

(32) Vedi un breve studio di P. Gabriele M. Roschini, O. S. M., in « Marianum » 1944, p. 108-117. L'articolo era già stato riportato nell'*Osservatore Romano* del 16-17 agosto 1943.

(33) S. TOMMASO, III, q. 30, a. 1.

(34) *Giov.* 2, 11.

(35) *Col.* 1, 24.

(36) Cfr. *Off. SS.mi Cordis Jesu in hymno ad Vesp.*

(37) Cfr. PIUS X, *Ad diem illum*: ASS., XXXVI, p. 453.

cielo, regnando insieme col suo Figlio, risplende nella gloria del corpo e dell'anima, si adoperi con insistenza ad ottenere che dall'eccelso Capo, scendano senza interruzione su tutte le membra del mistico Corpo rivoli di abbondantissime grazie; Ella stessa, col suo validissimo patrocinio, come per il passato, così oggi, protegga la Chiesa, e ad essa, e a tutta la umana famiglia impetri finalmente da Dio un'era di maggior tranquillità ».

12. - *Discorso del 15 agosto 1945 alle lavoratrici cristiane radunatesi a Roma per un convegno di studio* (38).

Il discorso contiene vari insegnamenti pratici. A noi interessa l'inizio per l'affermazione chiara della Assunzione di Maria Santissima (39).

« Assai numerose vi siete stamane qui adunate intorno a Noi, dilette figlie, bramosi di attestarci la vostra incrollabile adesione alle verità della Chiesa cattolica e il vostro filiale omaggio al Vicario di Cristo. Con intimo compiacimento Noi vi salutiamo nel nome di Colei che è la gloria, la allegrezza, l'onore di tutte le donne, la Santissima Vergine, Madre di Dio, Maria, la cui Assunzione al cielo, la Chiesa oggi solennemente festeggia. Assunzione di Maria in corpo e in anima al cielo! Ciò significa conseguimento del fine, termine, ultimo compimento, giubilo, beatitudine "che non Le sarà tolta" (40).

13. - *Radiomessaggio del 13 maggio 1946 per le celebrazioni mariane di Fatima* (41).

Il radiomessaggio è ricchissimo di dottrina mariana. Ne daremo i punti più salienti (42).

« ... e col Signore sia benedetta Colei che Egli costituì madre di misericordia, Regina e Avvocata nostra amorosissima, Mediatrice delle sue grazie, dispensatrice dei suoi tesori! ».

Prosegue ricordando gli innumerevoli benefici ricevuti da Maria e i ringraziamenti di tutto il popolo, tra cui quello dell'incoronazione del suo simulacro, compiutosi in quello stesso giorno.

« Senonchè il vostro stesso immenso concorso, il fervore delle vostre preghiere, il fragore delle vostre acclamazioni, il vostro santo entusiasmo che vibra irrefrenabile ed il sacro rito testè compiuto, in questo momento di trionfo incomparabile della Vergine Madre, richiamano al nostro spirito altre moltitudini ben più innumerevoli, altre acclamazioni ben più ardenti, altri trionfi ben più divini, un'altra ora, eternamente solenne — nel giorno senza tramonto dell'eternità: quando la Vergine gloriosa, entrando trionfante nei cieli, fu dalle gerarchie beate e dai cori angelici elevata sino al trono della SS. Trinità, che, cingendole la fronte di un triplice diadema di gloria la presentò alla

(38) AAS., XXXVII (1945), p. 212.

(39) Cfr. *L'Oss. Rom.*, 16-17 agosto 1945.

(40) *Lc.* 10, 42.

(41) AAS., XXXVIII, (1946), p. 264-267.

(42) *L'Oss. Rom.*, 19 maggio 1946.

corte celeste, alla destra del Re immortale dei secoli, coronata Regina dell'universo e l'Empireo vide che Ella era veramente degna di ricevere l'onore, la gloria, l'impero; — perchè più ricolma di grazie, più santa, più bella, più sublime, incomparabilmente più dei maggiori santi e degli angeli più eccelsi, soli o tutti insieme uniti, perchè misteriosamente imparentata in virtù dell'unione ipostatica colla SS. Trinità, con Colui che solo è per essenza Maestà infinita, Re dei re e Signore dei signori, quale figlia primogenita del Padre, Madre tenerissima del Verbo, Sposa prediletta dello Spirito Santo; — perchè Madre del Re divino, di Colui al quale il Signore Iddio, fin dal seno materno diede il trono di David e la regalità eterna nella casa di Giacobbe (43), di Colui che affermò di avere avuto ogni potere in cielo e in terra (44): Egli, il Figlio di Dio riflette sulla Madre celeste la gloria e la maestà, l'impero della sua regalità; — perchè associata come Madre e Ministra al Re dei Martiri nell'opera ineffabile dell'umana redenzione, Gli è per sempre associata con un potere quasi immenso nella distribuzione delle grazie che dalla Redenzione derivano (45).

« Gesù è Re dei secoli eterni per natura e per conquista; per Lui, con Lui, subordinatamente a Lui, Maria è Regina per grazia, per parentela divina, per conquista, per singolare elezione.

« E il suo regno è vasto come quello del suo Figlio divino, poichè nulla al suo dominio è sottratto.

« Per questo la Chiesa La saluta Signora e Regina degli Apostoli e dei Santi, dei Patriarchi e dei Profeti, degli Apostoli e dei Martiri, dei Confessori e delle Vergini; per questo La acclama Regina dei cieli e della terra, gloriosa degnissima Regina dell'universo, *Regina caelorum* (46), *gloriosa Regina mundi* (47), *Regina mundi dignissima* (48): e ci esorta a invocarla giorno e notte tra i gemiti e le lacrime, di cui è fecondo questo nostro esilio: "Salve Regina, Madre di misericordia, vita dolcezza speranza nostra".

« E questa sua regalità è essenzialmente materna, esclusivamente benefica... ».

14. - *Discorso del 21 luglio 1947 in occasione della canonizzazione di S. Ludovico Maria Grignon de Montfort* (49).

Il Supremo Pastore traccia un profilo accurato e perfetto della vita, delle opere e delle virtù insigne del glorioso Araldo della Croce. Quasi a suggello pone il passo che riportiamo e che ci dà il pensiero di Pio XII circa il culto o devozione a Maria SS. (50).

« La grande molla di tutto il suo ministero apostolico, il suo grande segreto per attirare e dare le anime a Gesù è la devozione a Maria. Su questa

(43) *Lc.* 1, 32-33.

(44) *Mt.* 28, 18.

(45) Cfr. LEONE XIII, Encicl. *Adiutricem*, 5 settembre 1895, *Acta*, vol. XV, p. 303.

(46) *Brev. Rom.*, 2 Ant. final. BMV.

(47) *Off. parv.* BMV, Ant. ad Magn. per annum.

(48) *Missal. Rom.*, Commun. in Comm. BMV de Monte Carmelo.

(49) Cfr. *L'Oss. Rom.*, 23 luglio 1947.

(50) Del passo che ci interessa diamo una nostra traduzione, poichè *L'Osservatore Romano* riporta solo l'originale francese.

egli poggia tutta la sua attività: in questa ripone la sua sicurezza; in quell'epoca non poteva trovare arma più efficace. All'austerità senza gioia del Gian-senismo, al suo terrore tenebroso ed orgoglio opprimente, egli oppose l'amore filiale, fiducioso, ardente, espansivo ed effettivo del devoto schiavo di Maria, verso Colei cioè che è il rifugio dei peccatori, la Madre della Grazia divina, che è nostra vita, nostra dolcezza e nostra speranza. Di più nostra avvocata; perchè, messa tra Dio e il peccatore, tutta si preoccupa per invocare la clemenza del giudice, onde piegarne la giustizia e per toccare il cuore del peccatore onde vincere la sua ostinazione. Convinto per esperienza sua personale di questo compito di Maria, il Missionario affermava con la pittoresca semplicità tutta sua che " giammai gli aveva resistito un peccatore appena ne avesse toccato il colletto col suo Rosario ".

« Bisogna inoltre che si tratti di una devozione sincera e leale. L'autore del *Trattato della vera devozione alla Santa Vergine*, distingue con pochi tratti questa autentica devozione da una falsa devozione più o meno superstiziosa, che per qualche pratica esterna o per qualche sentimentalismo superficiale, si autorizza a vivere come le talenta e convivere col peccato, contando su una grazia miracolosa dell'ultimo istante di propria vita.

« La vera divozione, quella della tradizione della Chiesa, quella, diremo noi, del buon senso cristiano e cattolico, tende essenzialmente all'unione con Gesù, sotto la guida di Maria. Le forme e le pratiche di questa divozione possono variare a seconda del tempo, dei luoghi e delle inclinazioni personali. Nei limiti della dottrina sana e sicura dell'ortodossia e della dignità del culto, la Chiesa lascia ai suoi figli un giusto margine di libertà. D'altronde essa ha coscienza che la vera e perfetta divozione verso la Santa Vergine non è affatto legata a queste modalità, tanto che alcuna di esse possa rivendicarsene il monopolio.

« Ed ecco perchè noi, diletti figli e figlie, ci auguriamo ardentemente che sopra le manifestazioni diverse della pietà verso la Madre di Dio e degli uomini, voi attingiate tutti, nel tesoro degli scritti e degli esempi del nostro Santo, ciò che costituiva la base della sua divozione mariana: la sua salda convinzione nella potentissima intercessione di Maria, la sua volontà risoluta di imitare, per quanto gli fosse possibile le virtù della Vergine delle Vergini, l'ardore veemente del suo amore per Essa e per Gesù ».

15. - *Enciclica « Mediator Dei » del 20 novembre 1947 (51).*

Anche in questa enciclica sulla Liturgia, definita « il secondo capitolo di un'opera, che fu iniziata nel 1943, con la pubblicazione della *Mystici Corporis* (52), non poteva mancare Maria. Nella terza parte di essa infatti parlando dell'anno liturgico e precisamente delle feste dei Santi e del culto che ad essi si deve, Pio XII afferma:

(51) Cfr. AAS., XXXIX (1947), p. 582-583 e L'Oss. Rom., 1-2 dicembre 1947.

(52) Cfr. L'Oss. Rom., 30 novembre 1947: « Il contenuto dell'odierna enciclica ».

« Tra i Santi, poi, ha un culto preminente Maria Vergine, Madre di Dio. La sua vita, per la missione affidatale da Dio, è strettamente inserita nei misteri di Gesù Cristo, e nessuno, di certo, più di Lei ha calcato più da vicino e con maggior efficacia le orme del Verbo Incarnato, nessuno gode di maggior grazia e potenza presso il Cuore SS. del Figlio di Dio, e, attraverso il Figlio, presso il Padre Celeste. Essa è più Santa dei Cherubini e dei Serafini, e senza alcun paragone più gloriosa di tutti gli altri Santi, essendo "piena di grazia", Madre di Dio, e avendoci dato col suo felice parto il Redentore. A Lei, che è "Madre di misericordia, vita dolcezza e speranza nostra" ricorriamo tutti noi, "gementi e piangenti in questa valle di lacrime", e affidiamo con fiducia noi e tutte le nostre cose alla Sua protezione. Essa è diventata Madre nostra mentre il Divin Redentore compiva il sacrificio di Sè, e perciò anche a questo titolo, noi siamo suoi figli. Essa ci insegna tutte le virtù; ci dà suo figlio, e, con Lui, tutti gli aiuti che ci sono necessari, perchè Dio "ha voluto che tutto noi avessimo per mezzo di Maria" (53) ».

16. *Lettera Enciclica «Auspicia quaedam» del 1 maggio 1948 (54).*

Pio XII approfitta nuovamente del mese di maggio per indire preghiere speciali per la concordia delle nazioni, e questa volta particolarmente per la pacificazione della Palestina (55).

« ... Noi nutriamo grande fiducia nel potentissimo patrocinio della nostra Madre celeste... Essa, che ci ha dato Gesù, ci ottenga che tutti coloro che si sono allontanati dal retto sentiero, facciano quanto prima a Lui ritorno, mossi da salutare pentimento; ci ottenga Essa che è nostra benignissima Madre, che in ogni pericolo si mostrò sempre nostro valido aiuto e Mediatrix di grazie, ci ottenga, diciamo, che anche nelle gravi necessità da cui siamo angustiati, si trovi una giusta soluzione alle contese e che una pace sicura e libera finalmente risplenda alla Chiesa e a tutte le nazioni.

« Qualche anno fa, come tutti ricordano, mentre ancora infuriava l'ultima guerra mondiale, noi, vedendo che i mezzi umani si mostravano incerti ed insufficienti ad estinguere quell'immane conflagrazione, rivolgemmo le nostre fervide preghiere al misericordiosissimo Redentore, interponendo il potente patrocinio del Cuore Immacolato di Maria. E come il nostro predecessore d'immortale memoria Leone XIII agli albori del secolo ventesimo, volle consacrare tutto il genere umano al Cuore Sacratissimo di Gesù, così noi, parimenti, quasi in rappresentanza dell'umana famiglia da Lui redenta, volemmo consacrarla altresì al Cuore Immacolato di Maria Vergine ».

(53) S. BERNARDO, *In Nativ. B. M. V.* 7.
(54) AAS., XL (1948), p. 168-172.

(55) Cfr. *L'Oss. Rom.*, 3-4 maggio 1948.

II.

SINTESI DOTTRINALE

Facciamo ora seguire una breve sintesi, per raccogliere i vari elementi e argomenti addotti da Pio XII intorno alle principali verità e dommi mariani e per mettere in evidenza la ricchezza dottrinale dei documenti pontifici sopra riferiti e i nuovi apporti del Pastore Angelico allo sviluppo della teologia mariana.

A) *Maternità divina.*

È questa la prima e fondamentale relazione che intercorre tra Maria e Dio: « l'unico e divino privilegio » della Maternità divina (n. 2) (56).

E quali conseguenze ne derivano! « Perchè Madre del Re divino, diventa imparentata, in virtù dell'Unione Ipostatica, con la SS. Trinità..., Sposa prediletta dello Spirito Santo » (n. 13).

B) *Santità di Maria.*

Pio XII con molta frequenza ritorna su questo tema e parla soprattutto della santità negativa di Maria, ossia della sua purezza da ogni forma di peccato, onde suscitare nei fedeli l'ammirazione verso questo Capolavoro di Dio. Accenna però anche alla santità positiva di Maria, onde spingere all'imitazione delle sue virtù.

Con quale ardore parla dell'Immacolato Concepimento di Maria, di « questo mistero » che Egli definisce « l'aurora della redenzione umana »! (n. 3). Maria è « pura, incomparabilmente più pura di tutti gli angeli dei quali è Regina; è l'Immacolata » (n. 9). « Immacolata Concezione, titolo soavissimo, preludio di tutte le sue glorie, anzi privilegio unico, a tal punto che esso sembra quasi identificato con la stessa sua persona: " Io sono, Ella disse a S. Bernardetta, nella grotta di Massabielle, Io sono la Immacolata Concezione " » (n. 2).

Da questo privilegio unito a quello della divina Maternità, Pio XII trae motivo per dire che Maria non può non aiutare i suoi figli. « Questa Vergine Immacolata, divenuta Madre per un altro unico e divino privilegio, può dunque comprendere e i vostri desideri di purità interna e la vostra aspirazione alle gioie della famiglia » (n. 2).

Altrove insiste sul fatto che Maria non solo non conobbe la colpa, ma

(56) I vari numeri corrispondono alla serie dei vari documenti da noi riportati nelle pagine precedenti. Riferiamo solo, per ra-

gione di brevità, i passi più salienti delle citazioni.

nemmeno la tentazione. « La vostra Madre Immacolata, dilette figlie, non ha conosciuto la tentazione se non fuori di sè — e con acutezza incomparabile — nel cuore dei suoi poveri figli tentati » (n. 9).

Riguardo alla santità positiva di Maria, Pio XII afferma che « la sua santissima anima fu ripiena del divino Spirito di Gesù Cristo, più che tutte le altre anime insieme » (n. 11), « più ricolma di grazie, più santa, più bella e più sublime, incomparabilmente più dei maggiori santi e degli angeli più eccelsi, soli o tutti insieme uniti » (n. 13).

C) *Mediazione di Maria.*

Pio XII ha contribuito non poco a lumeggiare questo complesso problema, non ancora completamente chiarito, specie su alcuni particolari. Oggi nella mediazione si scorgono tre grandi e fondamentali aspetti: Corredenzione, Maternità spirituale e Mediazione nella distribuzione di tutte le grazie. Pio XII si pronuncia su tutti.

1. - *Maria, corredentrice del genere umano.*

Anzitutto vengono proiettati vari raggi di luce su questo caposaldo di tutta la mediazione mariana.

Pio XII asserisce il principio di associazione o di consorzio di Maria con Cristo in tutta l'opera mediatrice. Maria fu « sempre strettissimamente unita col Figlio » (n. 11), « perchè associata come Madre e Ministra al Re dei Martiri nell'opera ineffabile dell'umana redenzione » (n. 13). « Per la missione affidataLe da Dio, è strettamente inserita, nei misteri di Gesù Cristo e nessuno certo più di Lei ha calcato più da vicino e con maggior efficacia le orme del Verbo Incarnato » (n. 15).

Tale principio è caro a tutta l'antichissima tradizione cristiana e si fonda sul celebre passo genesiaco chiamato protovangelo (*Gen.* 3, 15) e sul parallelo tra Adamo e Gesù Cristo, stabilito da S. Paolo (*Rom.* 5, 12 ss.). « Non sono forse Gesù e Maria i due sublimi amori del popolo cristiano? Non sono essi il novello Adamo e la novella Eva, che l'albero della Croce riunisce nel dolore e nell'amore a riparare la colpa dei nostri progenitori dell'Eden, l'uno fonte, l'altra canale di grazia per rigenerarci alla vita spirituale e alla riconquista della patria celeste? » (n. 5).

Neppure Leone XIII a cui piaceva tanto questo principio e che pure lo espose ripetutamente nelle sue Encicliche mariane lo formulò ed esplicò così chiaramente.

« Di due fari, di due stelle noi abbiamo bisogno » (n. 5): Gesù e Maria, il Redentore e la Corredentrice. Talmente Corredentrice che sembra affermata con S. Tommaso e altri la necessità del consenso di Maria per la nostra salvezza: Maria « in rappresentanza di tutta l'umana natura », diede il consenso affinchè avesse luogo « una specie di sposalizio spirituale tra il Figlio di Dio e l'umana natura » (n. 11).

E questo consenso la Vergine lo dà « cosciente di tanta grandezza e di tanto peso » (n. 9), dopo aver guardato « bene l'eccelsa dignità e l'alto ufficio cui è chiamata » (n. 9). « Lo offerse (Gesù) all'Eterno Padre sul Golgota, facendo olocausto di ogni diritto materno, come novella Eva, per tutti i figli di Adamo contaminati dalla miseranda prevaricazione di costui » e « sopportando con animo forte e fiducioso i suoi immensi dolori, più che tutti i fedeli cristiani, da vera Regina dei martiri, compì ciò che manca dei patimenti di Cristo... a pro del corpo di Lui, che è la Chiesa » (n. 11).

Viene così sintetizzato e ribadito da Pio XII l'insegnamento dei suoi Predecessori, specialmente di Leone XIII, di Pio X, e di Pio XI.

Maria, secondo Pio XII, è Corredentrice, perchè ha cooperato alla Redenzione, non solo per mezzo della Maternità divina, con cui ci ha dato il Redentore, ma col suo consenso conscio e libero, richiesto da Dio in rappresentanza di tutta la natura umana, e con la continua partecipazione e associazione della Sua volontà, dei Suoi dolori e della Sua azione all'opera redentrice di Gesù.

Si può quindi, alla luce dell'insegnamento mariano di Pio XII, parlare di cooperazione prossima di Maria alla Redenzione oggettiva?

Prima di rispondere bisogna precisare bene che cosa si vuole significare in concreto, nel nostro caso, con questi termini, che non sempre si adoperano dai teologi con lo stesso preciso significato.

Dicendo adunque che Maria è Cooperatrice prossima alla Redenzione oggettiva che cosa vogliamo asserire?

Ci piace rispondere con l'illustre mariologo P. Merkelbach O. P., di cui condividiamo il pensiero.

Maria « non tam dicenda est cooperata ut fieret *incarnatio*, sed ut fieret *redemptio*, nec mere *physice*, sed omnino *libere*, consentiendo Angelo per actus humanos fidei, obedientiae et charitatis in hominum salutem, ut ipsi formaliter proponebatur. Sic nobis dedit Redemptorem qua talem, et redemptionem; contulit pretium redemptionis: carnem, sanguinem, vitam Christi; dedit victimam pro nobis sacrificandam. Hoc initiali consensu facta est vere adiutrix redemptionis, nec ita *remote* cooperata, sed *potius proxime*: non secundum distantiam temporis remota vel proxima distinguitur cooperatio, sed pro quantitate influxus in opus et cum eo connexionis. Consensus autem Mariae fuit omnino necessarius redemptioni, quae ab ipso tota dependet, cum sine ipso non esset, et ipso dato, certissime impleteretur ».

Secondo P. Merkelbach, questa necessità del consenso di Maria per la Redenzione, vale nel presente ordine di Provvidenza, nel quale di fatto Dio ha richiesto il consenso di Maria. « Id intelligendum secundum praesens decretum: non loquimur iuxta decretum mere hypotheticum de eo quod fieri potuisset » (nota 2).

« Initiali suo consensu numquam revocato, sed irrevocabiliter permanente, Maria in cooperando perseveravit omnibus saltem actibus ad Redemptorem ordinatis: illum non tantum mortali carne vestivit, qua hominum compararetur hostia, sed et lacte aluit, in templo obtulit, multis curis enutrivit et custodivit,

et, in vita et laborum consuetudine numquam dissociata, stato tempore stitit ad aram, ut ait Pius X, enc. *Ad diem illum*, 2 febr. 1904. Ita semper magis, et stans iuxta altare crucis, in doloribus compassionis scil. consentiens morti Filii sui nos redimentis, *omnino propinque* dici potest cooperata, sicut pretium tribuens qua alter est soluturus et redempturus, et victimam adducens et quantum est de se offerens, quam sacerdos est in sacrificium oblaturus; non tamen cooperata est immediate, sed mediante Filio, quia ipsum actum redemptorium ac sacrificatorium non potuit eundem cum Filio peragere.

« Omnibus his non mere *materialiter* cooperatam esse, sed *formaliter* intuitu nostrae salutis, nemo est qui dubitet » (57).

Dopo queste necessarie chiarificazioni sulla corredenzione prossima di Maria si può affermare che, secondo l'insegnamento di Pio XII, la Corredenzione di Maria alla Redenzione oggettiva è prossima, nel senso che abbiamo indicato. Pio XII, infatti, asserisce la strettissima unione e inserzione di Maria nei misteri della Redenzione, sottolineando in modo speciale il consenso di Maria all'annuncio della Redenzione e la sua cooperazione di dolore e di amore al sacrificio di universale Redenzione, operato da Gesù sul Calvario.

È vero che nell'Enciclica *Mediator Dei*, Pio XII afferma ripetutamente che la Redenzione è stata operata da Gesù Cristo (58).

Questo però non impedisce che la Vergine abbia cooperato prossimamente alla Redenzione. Altro infatti è *operare come causa principale*, altro è *cooperare come causa secondaria* (59). Così, per es., uno solo può essere colui che opera come causa principale la redenzione di un prigioniero, liberandolo dai ceppi; ma anche altri possono cooperare col loro consenso e col loro concorso fisico e morale.

Questo, per volere divino, si verifica nella Redenzione umana, operata solo da Gesù, come causa principale fisica e morale, ma con la cooperazione prossima di Maria.

Nella stessa Enciclica *Mediator Dei*, dopo di aver affermato che Gesù ha operato la Redenzione, Pio XII afferma pure che Maria è stata intimamente inserita nei misteri di Gesù Cristo ed è stata nostra Madre, ossia ha cooperato all'acquisto della nostra vita soprannaturale, quando Gesù compì il sacrificio redentore (60).

Anche Pio XI nell'Enciclica *Miserentissimus Redemptor* asserisce chiaramente che solo Gesù coi meriti infiniti del suo Sacrificio ha operato la Redenzione; tuttavia nella stessa Enciclica afferma pure, non meno chiaramente, che Maria ha cooperato a tutta l'opera redentrice da Betlemme al Calvario e quindi con ragione è detta *Corredentrice, Riparatrice insieme a Gesù, partecipe insieme con Gesù Cristo all'opera della Redenzione, compartecipe della Redenzione del genere umano* (61).

(57) *Mariologia*, 1939, p. 341-342.

(58) Cfr. AAS., XXXIX (1947), p. 521 ss.

(59) Cfr. ROSCHINI, *Equivoci sulla Corredenzione*, in « *Marianum* » 1948, p. 277-282.

(60) AAS., XXXIX (1947), p. 582.

(61) Cfr. Enc. *Miserentissimus Redemptor*, 8 maggio 1928, AAS., XX., p. 169; pagina 178; cfr. anche: Litt. Ap. *Explorata res est*, 2 febbraio 1923, AAS., XV, p. 105; Ep. *Auspiciatus profecto*, 28 gennaio 1933, AAS., XXV, p. 80.

Identica dottrina troviamo pure presso Leone XIII. Il sapientissimo Pontefice nella Enciclica *Fidentem* afferma che Gesù è l'unico perfetto Conciliatore e Mediatore che restituì il genere umano nella Grazia del Padre (62), ma sostiene pure nella stessa Enciclica e in numerosi altri documenti che Maria è Corredentrice in forza del Suo consenso e della Sua compassione da Dio richiesti (63).

2. - Maria, Madre spirituale degli uomini.

È il secondo aspetto della mediazione mariana: avendo la Vergine Santissima cooperato alla nostra riconciliazione con Dio, cooperò anche all'acquisto della grazia che è la nostra vita soprannaturale e quindi è nostra Madre nell'ordine soprannaturale. « Fu Lei che, con parto ammirabile, dette alla luce il Fonte di ogni vita celeste, Cristo Signore, fin dal suo seno verginale ornato della dignità di Capo della Chiesa. Per tal modo, Colei che quanto al corpo era Madre del nostro Capo, potè divenire, in quanto allo spirito, Madre di tutte le sue membra, con nuovo titolo di dolore e di gloria ». Ella è « la santissima Genitrice di tutte le membra di Cristo » (n. 11). « Essa è diventata Madre nostra mentre il Divin Redentore compiva il sacrificio di Sè, e perciò, anche a questo titolo, noi siamo i suoi figli » (n. 15).

La maternità spirituale di Maria, è dunque, secondo Pio XII, fondata sull'ammirabile incorporazione degli uomini « in Cristo Gesù », apertamente insegnata dall'Apostolo e sull'opera corredentrice di Maria. Le parole di Gesù dalla Croce (il Testamento del Signore) sono l'investimento e la proclamazione di un diritto e di un titolo che a Lei già compete ed insieme un nuovo titolo che la costituisce Madre nostra.

« Il suo Figlio unigenito, mentre stava per morire in croce, ci ha lasciato ciò che Gli restava di più caro, dandoci per Madre la stessa sua Madre (n. 8). « A Lei, amante di Cristo più che Pietro, Gesù affidava nella persona di Giovanni, sotto la croce redentrice del mondo come suoi figli tutti gli uomini, pecore e agnelli di un gregge raccolto e disperso, costituendo così Lei divina Pastora, Madre comune e universale dei credenti » (n. 5).

Venti secoli di cristianesimo stanno a dimostrare le squisite tenerezze materne di Maria, per tutti i suoi figli: « Ella per il mistico corpo di Cristo, nato dal cuore squarciato del nostro Salvatore, ebbe quella stessa materna sollecitudine e premurosa carità con la quale nella culla ristorò e nutrì del suo latte il Bambinello Gesù » (n. 11).

« Anche il grido dell'età nostra si aggiunge ai cantici del passato e del futuro; ed esalta in Maria il Cuore di Madre, Madre di misericordia e di magnanima presenza verso tutti i figli di Adamo » (n. 5).

(62) Enc. *Fidentem*, 20 settembre 1896, Acta Leonis XIII, vol. XVI, p. 282-283.

Acta XVIII, p. 161; Litt. Ap. *Parta humani generi*, Acta XXI, p. 158.

(63) Cfr. per es., Const. *Ubi Primum*.

Anche su questo argomento Pio XII riassume la luminosa dottrina, già insegnata da Leone XIII (64), Benedetto XV (65) e Pio XI (66).

3. - Maria, mediatrice della Grazia divina.

Accenni chiarissimi a questo terzo aspetto della mediazione mariana non mancano. Se Gesù è « fonte », Maria è « canale di grazia » (n. 5): « Ci dà suo Figlio e con Lui tutti gli aiuti che ci sono necessari, perchè Dio ha voluto che tutto noi avessimo per mezzo di Maria » (n. 15).

Maria « a cui presso il suo trono Dio concesse la custodia dei tesori della multiforme sua grazia, ne è pure ministra e dispensiera generosa... Se Pietro ha le chiavi del cielo, Maria ha le chiavi del cuore di Dio; se Pietro lega e scioglie, anche Maria lega con le catene dell'amore; anch'Essa scioglie con l'arte del perdono. Se Pietro è il custode e il ministro dell'indulgenza, Maria è la munifica e sapiente tesoriera dei divini favori, e "qual vuol grazia, e a Lei non ricorre, sua desianza vuol volar senz'ali" » (n. 5).

Stupendo e nuovo questo avvicinamento e parallelo, di Maria con Pietro! È facile rilevare come i due termini di confronto si lumeggino a vicenda.

Ancora mentre viveva su questa terra, quante volte Maria intervenne come Mediatrice nella distribuzione delle grazie divine! A Betlemme dopo aver dato alla luce « il fonte di ogni vita celeste », « potè porgerlo appena nato come Profeta, Re e Sacerdote, a coloro fra i Giudei e fra i Gentili che per i primi accorsero ad adorarlo. Inoltre il suo Unigenito, accondiscendendo alla materna preghiera, "in Cana di Galilea" operò quel mirabile prodigio per il quale "credettero in Lui i suoi discepoli"... Ella fu che con la sua efficacissima preghiera, impetrò che lo Spirito del divin Redentore, già dato alla Chiesa, venisse infuso nel giorno di Pentecoste con doni prodigiosi alla Chiesa, da poco nata » (n. 11).

Elevata sino al trono della SS. Trinità, Maria, *gratia plena*, venne costituita da Gesù « Mediatrice delle sue grazie, dispensatrice dei tesori » (n. 13) e « in ogni pericolo si mostrò sempre nostro valido aiuto e Mediatrice di grazie » (n. 16).

È sotto questo aspetto che Pio XII vede Maria onnipotente, « per mezzo di Maria possiamo sperare ogni grazia » (n. 8) e di fatto « il confidente ricorso a Lei non è stato mai vano » (n. 3). La ragione? Eccola: « perchè associata come Madre e ministra al Re dei martiri nell'opera ineffabile dell'umana redenzione Gli è per sempre associata, con un potere quasi immenso nella distribuzione delle grazie che dalla Redenzione derivano » (n. 13).

Non troviamo circa questa dottrina l'abbondanza di argomenti e di sviluppo

(64) Cfr. Enc. *Quamquam pluries*, Acta Leonis XIII, vol. IX, p. 179; *Magnae Dei Matris*, Acta XII, p. 225-226, etc.

(65) Cfr. Litt. Ap. *Inter Sodalicia*, 22 marzo 1918, AAS., X, p. 182.

(66) Cfr. Enc. *Lux Veritatis*, 25 dicembre 1931, AAS., XXIII, p. 514, etc.

che vi è nelle Encicliche mariane di Leone XIII, ma i punti essenziali sono chiaramente proposti, con qualche nuovo prezioso particolare, come il parallelo tra Maria SS. e S. Pietro.

D) *Assunzione.*

Che l'anima di Maria sia in cielo è dottrina certa e verità di fede, essendo definito che le anime dei Santi godono la visione di Dio (67). Invece l'Assunzione corporea della Vergine Santissima al cielo, è una verità ammessa dal consenso quasi unanime dei Padri e dei Dottori, ma che aspetta ancora l'infallibile definizione della Chiesa per essere creduta come verità di fede.

Se si può dire che ogni età nella Chiesa ebbe il proprio domma mariano, è facile scorgere come proprio dell'età nostra, il domma assunzionistico. Mai come oggi se ne parlò e si vide l'opportunità di tale definizione non solo per impetrare la valida protezione di Maria nel crescere di tanti pericoli, ma per la riabilitazione della dignità sia della persona e del corpo umano in generale, cosa che era già stata proclamata con l'Ascensione al Cielo di Gesù Cristo, suo divin Figlio, sia della donna in particolare.

Mentre ci auguriamo che dalla Cattedra di Pietro venga presto l'infallibile parola, indichiamo quanto Pio XII ha già insegnato intorno a questa dottrina, nel Suo magistero ordinario.

« La Vergine gloriosa entrando trionfante nei cieli, fu dalle gerarchie beate e dai cori angelici elevata sino al trono della SS. Trinità, che cingendole la fronte di un triplice diadema di gloria, la presentò alla corte celeste » (n. 13).

Si notino le espressioni: « gloriosa » e « la fronte » coronata, che alludono all'Assunzione al Cielo col corpo e con l'anima.

Ed altrove: « La Chiesa festeggia solennemente l'Assunzione al cielo. Assunzione di Maria in corpo ed anima al cielo! » (n. 12). Ed ancora: Maria « ora in cielo, regnando insieme col suo Figlio, risplende nella gloria del corpo e dell'anima » (n. 11).

Si può osservare altresì che Pio XII non accenna almeno direttamente ed espressamente alla morte di Maria e restringe perciò l'oggetto della dottrina dell'Assunzione alla sola glorificazione psicosomatica di Maria in Cielo.

E) *Regalità di Maria.*

Se dai documenti che abbiamo volessimo determinare quale verità Pio XII ha soprattutto lueggiata in Maria SS., ci pare di non sbagliare dicendo: la Regalità. A documentare questa affermazione basterebbe il solenne atto della consacrazione del genere umano. Ne abbiamo già rilevato l'importanza.

La Regalità di Maria è particolarmente connessa con la sua Assunzione al Cielo; e viene soprattutto riconosciuta da Pio XII nella consacrazione del mondo al suo Cuore Immacolato. Il titolo di Regina, che Pio XII dà con tanta

(67) Const. *Benedictus Deus*, di Benedetto XII, 29 gennaio 1336, Denz. 530.

frequenza a Maria, è inteso nel senso più preciso della parola — sempre però subordinatamente a Dio, che è per essenza unico e assoluto Signore di tutte le creature — e viene fondato su solide ragioni teologiche.

La sede dell'impero di Maria sono i Cieli. « Maria, che regna nei cieli... » (n. 5); « ora in cielo, regnando insieme col Suo Figlio » (n. 11). Ma questo suo impero si estende sulla « Chiesa militante, purgante e trionfante » (n. 5); « grande Regina del cielo e della terra » (n. 3); « Regina del mondo, regina degli Angeli e degli uomini » (n. 8); « Regina dei cieli e della terra, gloriosa degnissima Regina dell'universo » (n. 13); e ha come caratteristica la misericordia e la soavità: « il suo misericordioso regno e soave impero » (n. 3). « Questa sua regalità è essenzialmente materna, esclusivamente benefica » (n. 13).

Gesù la « costituì Regina » e « fu dalle gerarchie beate e dai cori angelici elevata sino al trono della SS. Trinità, che cingendole la fronte di un triplice diadema di gloria, La presentò alla Corte Celeste, alla destra del Re immortale dei secoli, coronata Regina dell'Universo.

« E l'Empireo vide che era degna dell'Impero perchè più ricolma di grazie, perchè misteriosamente imparentata con la SS. Trinità, con Colui che solo è per essenza Maestà infinita, Re dei re e Signore dei signori, perchè Madre del Re divino che riflette sulla Madre celeste la gloria, la maestà, l'impero della Sua regalità. Gesù è il Re dei secoli eterni per natura e per conquista; per Lui, con Lui, subordinatamente a Lui, Maria è Regina per grazia, per parentela divina, per conquista, per singolare elezione. E il Suo Regno è vasto come quello del Suo Figlio Divino, poichè nulla al suo dominio è sottratto » (n. 13).

Sa questo punto l'insegnamento di Pio XII supera di gran lunga per ricchezza e per sviluppo quello dei suoi Predecessori.

F) *Culto di Maria.*

Pio XII definisce la vera devozione: « Un tendere all'unione con Gesù ». La divozione a Maria SS. poi, « la vera devozione, quella della tradizione, quella, diremmo noi, del buon senso cristiano e cattolico, tende essenzialmente all'unione con Gesù, sotto la guida di Maria. Le forme e le pratiche di questa divozione possono variare a seconda del tempo, dei luoghi e delle inclinazioni personali. Nei limiti della dottrina sana e sicura, dell'ortodossia e della dignità del culto, la Chiesa lascia ai suoi figli un giusto margine di libertà » (n. 14).

Questa divozione mariana dev'essere frutto di una « convinzione profonda nella potentissima intercessione di Maria; della risoluzione di imitare per quanto è possibile le virtù della Vergine delle Vergini » (n. 14). Essa deve eccellere fra tutte le altre divozioni verso i Santi: « Tra i Santi poi, ha un culto preminente Maria Vergine » (n. 15), e la ragione è basata sul privilegio della Sua maternità divina.

Pio XII ribadisce i sapienti insegnamenti già impartiti da Pio X nell'Enciclica mariana *Ad diem illum laetissimum* (2 febbraio 1904). Distingue inoltre sapientemente ed opportunamente la sostanza della vera devozione Mariana, fondata su solide convinzioni intellettuali e sulla imitazione delle virtù di Maria,

dalle pratiche particolari di devozione, circa le quali la Chiesa che è Madre, lascia ai fedeli una giusta libertà.

Questi sono i luminosi capisaldi della dottrina mariana di Pio XII, nel primo glorioso decennio del suo magistero apostolico.

Conclusion

Abbiamo raccolto, secondo lo scopo prefissoci, la dottrina mariana contenuta nel magistero di Pio XII, aggiungendo una breve sintesi, per sottolineare maggiormente il valore dommatico dei documenti.

Non ci è lecito fare previsioni od affermazioni troppo spinte; diciamo però che se questa che viviamo « è l'ora di Maria », ci sembra che Pio XII possa essere benissimo il Papa di Maria.

E possiamo pure asserire, con tutta sicurezza, che a quella regola generale, enunciata in un discorso attribuito a S. Bernardo: « Nel parlare delle lodi di Maria qualsiasi lingua balbetta » (68), la portentosa lingua di Pio XII è una delle poche che fanno eccezione.

DOMENICO BERTETTO, S. D. B.

(68) « In tuis laudibus omnis lingua balbutit » (*Sermo panegyricus*, n. 6, PL. 184, 1013).

L'INERRANZA DELLA S. SCRITTURA

(Esposizione storico-critica degli studi e discussioni
degli ultimi 60 anni)

SOMMARIO

§ 1. Situazione fino al sec. XVIII. — § 2. Il sorgere del metodo critico. — § 3. F. Lenormant. — § 4. J. H. Newman. — § 5. Salvatore di Bartolo. — § 6. Giovanni Semeria. — § 7. Mons. d'Hulst. — § 8. Osservazioni e critiche. — § 9. L'Enciclica « Providentissimus Deus ». — § 10. L'accoglienza fatta all'Enciclica. — § 11. Nuove questioni. — § 12. La Bibbia e la Storia. — § 13. L'accoglienza alla nuova teoria. — § 14. Verità assoluta e verità relativa. — § 15. Consensi e critiche. — § 16. Le citazioni implicite. — § 17. Consensi e dissensi. — § 18. I generi letterari. — § 19. I singoli generi letterari. — § 20. Vantaggi e accoglienza. — § 21. Decisioni e critiche. — § 22. Sguardo retrospettivo. — § 23. Risveglio. — § 24. Storia recente dei generi letterari.

§ 1. *Situazione fino al secolo XVIII.* — L'ispirazione, già chiaramente affermata come *fatto* nei primi documenti cristiani, fu in seguito sviluppata, nell'età patristica, poi più ampiamente elaborata, in congiunzione con il concetto di profezia e rivelazione, nell'epoca della scolastica; in fine, meglio definita da teologi pre e post tridentini mediante lo svolgimento delle singole parti. Ciò permise di giungere alla formulazione completa, nelle linee essenziali, di tutti gli elementi che la compongono. Pertanto alla fine del secolo XVIII, sia con l'argomentazione teologica, sia con l'esame diretto dei libri sacri, i teologi si trovarono tutti d'accordo, non solo sul fatto dell'ispirazione, riconosciuto come un fondamento della dottrina cattolica, ma anche sul concetto di ispirazione. Per essa, la Sacra Scrittura dipende da Dio, come autore primario, il quale, influisce direttamente sull'autore umano, che serve di strumento per la redazione dei libri. In quanto all'inerranza, tema specifico di questo nostro studio, anche se non trattata esplicitamente che da pochi, viene tuttavia supposta da tutti, mentre altri vi accennano quando loro se ne presenta l'occasione.

§ 2. *Il sorgere del metodo critico.* — Ma nel secolo seguente, una nuova scienza viene sorgendo, e un nuovo metodo s'impone, il *metodo critico*, che porta a saggiare e a rivalutare criticamente tutto il bagaglio di nozioni scientifiche, storiche, letterarie, ecc. trasmesseci dalle età precedenti. Come già in altre epoche, al sorgere di nuovi metodi, così anche in questo, nel campo del sapere si sperimentò una nuova crisi fatta dal travaglio di adeguare il sapere tradizionale alle nuove esigenze scientifiche. La crisi si ripercosse necessariamente nel campo biblico. Una prima avvisaglia si era avuta già al tempo di Galileo, quando una nuova teoria scientifica venne a dare una scossa all'interpretazione della prima pagina del Genesi. Ma passata quella piccola bufera, le cose erano andate avanti abbastanza pacificamente. Gli esegeti cattolici avevano creduto di potere e dovere conservare inalterati i loro principi esegetici e di piegare semmai i risultati nuovi della scienza alle espressioni della Sacra Scrittura.

Però a mano a mano che le scienze progredivano e il nuovo metodo portava i suoi frutti, a volte sconcertanti, nella rinnovazione del sapere, coloro i quali si fecero ad applicarlo ai libri sacri si avvidero ben presto delle difficoltà crescenti di applicare i principi teologici della inerranza biblica nella loro integrità letterale. Mentre quindi la maggioranza s'atteneva strettamente alle posizioni tradizionali, qualche spirito più intraprendente si credette in dovere di mettersi per una nuova strada. Si venne così delineando una tendenza nuova che, per non essere che di pochi, non era però meno reale.

La posizione tradizionale la si può vedere raffigurata, per esempio, dal P. Monsabré, il quale, di fronte alle prime manifestazioni della nuova tendenza, così si esprimeva: « Invece di lasciarsi andare a troppo facili concessioni, si dovrebbero costringere le scienze naturali e storiche a provare che questa e quella affermazione biblica, è in contraddizione evidente con delle leggi assolutamente incontestabili e dei fatti chiari come il sole » (1). D'altra parte si faceva risaltare l'errore di tattica di questa posizione, poichè, oltre a lasciare l'iniziativa della mossa all'avversario, si impediva l'aggiornamento dei cattolici al progresso innegabile della scienza, in modo da metterli in posizione di svantaggio durevole di fronte agli avversari e in una situazione contraria alle leggi del pensiero (2).

§ 3. *F. Lenormant.* — Nel conflitto che cominciava ad accentuarsi, fra la Scienza e la Bibbia, interpretata secondo le leggi esegetiche tradizionali, qualcuno credette di potere salvare l'una e l'altra, restringendo il campo della ispirazione. Lasciando da parte, per esempio, H. Holden († 1662), che potrebbe passare come il precursore di questa teoria, perchè troppo fuori del nostro periodo, possiamo partire da A. Rohling il quale, in un articolo del 1872 (3), proponeva una limitazione della ispirazione alle cose di fede e di costumi o con quelle strettamente connesse. Qualche anno più tardi (1880) l'assiriologo

NB. - I dati incompleti dei titoli nelle note sono suppliti nella bibliografia critica.

(1) Citato dal LAGRANGE, *M. Loisy et le Modernisme*, Juvisy, 1932, pag. 73.

(2) *Ibid.*, pag. 73 e seg.

(3) *Die Inspiration der Bibel u. ihre Bedeutung für die freie Forschung*, in: « *Natur und Offenbarung* », vol. 18 (1872) 97-108.

francese *François Lenormant* riprendeva la questione nell'introduzione d'un'opera importante (4) e cercava di giungere alla soluzione dei nuovi problemi col medesimo sistema della limitazione dell'ispirazione. Si professava cattolico e uomo di scienza; affermava che tra la religione e la scienza non v'era alcun contrasto essenziale come egli aveva constatato in cinque lustri di attività scientifica; il contrasto poteva sorgere solo se la religione o la scienza invadevano il campo l'una dell'altra (pagg. VI e segg.). Venendo poi in particolare alla questione biblica, professava di accettare la dottrina dell'ispirazione e le decisioni della Chiesa che vi si riferivano; però soggiungeva: « Le decisioni della Chiesa non estendono l'ispirazione che a ciò che interessa la religione, riguarda la fede e i costumi, cioè solamente agli insegnamenti soprannaturali contenuti nelle Scritture. Per il resto il carattere umano degli scrittori della Bibbia, si ritrova tutto intero,... per quel che concerne le scienze fisiche, essi non hanno avuto lumi eccezionali; hanno seguito le opinioni comuni e perfino i pregiudizi del loro tempo... Lo Spirito Santo non si è preoccupato di rivelare delle verità scientifiche, non più che una storia universale » (pag. VIII). Proseguiva osservando che la sommissione del cattolico all'autorità ecclesiastica, lo lascia libero, come letterato, nel giudicare dell'indole dei racconti e nell'interpretarli secondo la storia, nel valutare il grado della loro originalità e la loro relazione con le tradizioni degli altri popoli che erano privi del carisma dell'ispirazione (pag. IX). Più avanti (pag. XVI e segg.) poneva la distinzione tra ispirazione e rivelazione: « La dottrina cristiana distingue nella Bibbia, come due cose diverse, la rivelazione e l'ispirazione. Tutto vi è ispirato, tutto non è rivelato ». Affermava poi, che l'ispirazione, non esclude l'uso di documenti profani, nè le tradizioni popolari formatesi spontaneamente attraverso i secoli e comuni agli Ebrei con gli altri popoli antichi. In base a questi principi ed al raffronto con i documenti babilonesi emergeva che i primi undici capitoli del Genesi non sono stati dettati da Dio, ma contengono tradizioni antichissime che si perdono nella notte dei tempi, comuni ai popoli principali dell'Asia anteriore. Tale raffronto testimonia la dipendenza della Bibbia da quei documenti mesopotamici. Abramo li portò con sé venendo da Ur. A questo punto preveniva un'obiezione: Se *Gen.* 1-11 non sono rivelazione di Dio, in che consiste, a loro riguardo, l'influsso ispiratorio? Rispondeva che esso influsso si manifesta in modo chiarissimo nella eliminazione di qualsiasi traccia di politeismo, che straripa invece nei documenti babilonesi, nonchè negli insegnamenti spirituali elevatissimi saputi inculcare dallo scrittore sacro, mentre essi esulano affatto dagli originali babilonesi. Perciò in *Genesi* 1-11, egli non si proponeva di sceverare l'elemento storico dall'elemento simbolico, operazione secondo lui, che forse sarà sempre impossibile, ma solamente d'indagare l'origine e la natura di quelle tradizioni. Ora, se dagli studi fatti, è condotto a concedere una parte più varia che ordinariamente non avvenga alla interpretazione allegorica e simbolica, l'ampiezza dell'interpretazione permessa dalla ortodossia è tale che dagli studi scientifici non vi sarà da temere

(4) *Les origines de l'histoire d'après la Bible et les traditions des peuples orientaux*, Paris, 1880.

alcunchè per la Fede. Del resto, già Origene nell'antichità era ricorso a una tale interpretazione e nel secolo XVI il Cajetano l'aveva ripresa.

Per quanto la rettitudine d'intenzione del Lenormant fosse sincera, e per quanto la sua distinzione, tra elemento religioso ed elemento umano potesse sembrare giustificabile col decreto disciplinare del Concilio di Trento dove dice: « Praeterea ad coercenda petulantia ingenia decernit, ut nemo, suae prudentiae innixus, in rebus fidei et morum, ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium... », e l'autore avesse cercato di mettersi al riparo dell'autorità del Cajetano, come nota il Pesch (5), tuttavia l'opera sarà sette anni dopo (1887) messa all'Indice. Solo più tardi (1893) l'Enciclica *Providentissimus Deus* di Leone XIII approverà il principio delle scienze fisiche nella Bibbia.

§ 4. J. H. Newman. — Pochi anni più tardi (1884) un illustre porporato della Chiesa, il Cardinale John Henry Newman tentava di rispondere alle nuove difficoltà mediante una teoria che, meno spinta che quella del Lenormant, pareva, da un lato, permettere di far fronte agli attacchi della critica e, dall'altro, non incappare contro le definizioni conciliari e l'insegnamento della Chiesa. Egli espone dapprima le sue idee in un articolo (6), subito tradotto in francese (7), e poi le difese nel medesimo anno con un opuscolo (8) contro le critiche del Healy, spiegando e chiarendo meglio il suo concetto. Partendo dai concilii Vaticano e Tridentino, notava come essi ci abbiano dato le notizie più precise sulla natura della ispirazione: « Questi due concilii definiscono che le Scritture sono ispirate e ispirate in tutte le loro parti, però, non immediatamente, con un atto divino, bensì, per mezzo di uomini ispirati, esse sono ispirate in tutte le cose di fede e di costumi. Queste parole non comprendono solo la dottrina cattolica, bensì pure i racconti storici e profetici dal *Genesi* fino agli *Atti degli Apostoli*. Ma questi racconti ispirati, in quanto scritti da uomini ispirati, contengono un elemento umano che si rivela mediante la lingua, lo stile, il modo di pensare, le caratteristiche intellettuali, quei difetti, insomma, che provengono dalla natura e dai quali, nelle cose di nessuna importanza, può derivare ciò che, nelle definizioni dottrinali, si chiama *obiter dictum* ». Con questo, il cattolico non deve considerarsi dispensato dal trattare la Sacra Scrittura con somma riverenza, in quanto essa è parola di Dio, nè può essere senz'altro equiparata agli altri libri comuni (pag. 4 e segg. dell'opuscolo). Più sotto (pagg. 8 e segg.) il Newman, crede di poter fissare i limiti dell'ispirazione, ricavandoli dal *fine* di essa. L'ispirazione, dice, è una grazia « *gratis data* », si può quindi applicare a essa, quanto si dice delle grazie « *gratis datae* ». Queste sono concesse per certi scopi, e da questi scopi ricevono il loro limite. Lo scopo per cui gli evangelisti e i profeti venivano mandati era quello di insegnarci i nostri doveri verso Dio e gli Uomini; perciò dovevano essere ispirati riguardo a queste

(5) *De Inspiratione S. Scripturae*, Friburgo, 1906, pag. 340, n. 341.

(6) *On the Inspiration of Scripture*, in « *The Nineteenth Century Review* », 84 (1884) 185-195.

(7) Da E. BEURLIER, in « *Le Correspondant* », 2 (1884) 682-694.

(8) *What is of Obligation for a Catholic to believe concerning the Inspiration of the Canonical Scriptures?*, London, 1884.

cose. Infatti, su questo insistono i Concilii, dicendo che le Scritture sono ispirate « in rebus fidei et morum ». Quale sarebbe la ragione di una tale insistenza, se le cose di fede e costumi fossero solo parti di un dono più ampio? (9). L'accentuare codesta clausola potrebbe far sospettare che il Newman metta perlomeno in dubbio che i racconti storici siano inclusi nell'ispirazione integrale. Un periodo dell'articolo aveva indotto qualcuno a formulare il dubbio. Il Newman si chiedeva: « Sotto quale riguardo i libri canonici sono essi ispirati? Non può essere sotto ogni riguardo; senza di questo saremmo obbligati a credere come articolo di fede che la terra è eternamente immobile, « terra in aeternum stat », che il cielo è al di sopra di noi, e non esistono gli antipodi » (10). E il Loisy credette di vedere in questa espressione una limitazione indebita dell'ispirazione, contraria alla lettera e allo spirito della tradizione (11). Ma, nell'opuscolo, il Newman si era già difeso da codeste insinuazioni, dichiarando di non poter pensare, senza ridere, che si fosse sospettato qualcheda di simile, tanto che, già nell'articolo, al paragrafo 13, si era espresso, a questo proposito, abbastanza esplicitamente. Tutta la storia non è forse una manifestazione della Provvidenza Divina, spiegazione analogica della storia Universale e preparazione dell'annuncio Evangelico? (pag. 11 e segg.).

Che cosa sono dunque gli *obiter dicta*? « Frasi, clausole, periodi, circa cose di puro fatto, le quali, in quanto non riguardino la fede e i costumi, senza violenza si possono riferire all'elemento umano che entra nella sua (della sacra Scrittura) composizione ». Gli *obiter dicta* si riferirebbero a cose dette senza autorità, per quanto non necessariamente false. Il vantaggio che ne deriverebbe, sarebbe che uno potrebbe disfarsi di un'obiezione per rispondere alla quale difetti di dottrina, erudizione e capacità. Il cattolico, quindi, potrebbe sempre stare in pace. Se poi si chiede come si possa tracciare il limite di questi *obiter dicta*, il Newman risponde che ciò spetta, non al singolo cattolico, ma alla Chiesa, e porta l'esempio del mantello lasciato da Paolo a Troade (pagina 14 e segg. dell'opuscolo).

In breve, la teoria del Newman, per quanto riguarda l'inerranza, si riduce a questi punti: distinzione del contenuto di fede e costumi da quello di natura scientifica e storica e ammissione, in questo secondo elemento, della possibilità di *obiter dicta*, i quali, sottratti all'influsso diretto integrale dell'ispirazione, non sarebbero necessariamente sempre veri (12).

§ 5. *Salvatore Di Bartolo*. — Quattro anni più tardi (1888), un monsignore italiano, Salvatore Di Bartolo, di ingegno non comune, tentava ciò che ora si direbbe una messa a punto dei criteri regolatori della Fede cattolica in un'opera

(9) Sul valore della frase nell'interpretazione ordinaria, v. J. BRÜCKER, *Questioni d'oggi sulla S. Scrittura*, trad. ital., pagine 63-69.

(10) *Art. cit.*, trad. Beurlier, pag. 10.

(11) *Études bibliques*, 1901, pag. 30.

(12) Recentemente il P. VINCENZO MAC-

NABB, O. P., in *Frontiers of Faith and Reason*, London, 1937, cap. VIII, *Newman and Inspiration*, credette di poter giustificare l'opinione del Newman in base alla distinzione tra rivelazione e ispirazione. Per parere contrario, v. J. DUGGAN, in « *Verbum Domini* », 18 (1938) 219-224.

che, subito tradotta in francese, ebbe larga diffusione (13). In un seguito di dieci capitoli si esponevano dieci criteri teologici (Chiesa Docente, Concilii generali, Romano Pontefice, *ex cathedra*, credenza universale, insegnamento in forma positiva, insegnamento in forma negativa, precetti dottrinali, tradizione, Sacra Scrittura, Chiesa-tradizione-Scrittura), procedendo per formulazioni brevi e chiare di concetti, mediante proposizioni positive e negative (14). Lo scopo dell'Autore lo si ricava nettamente dal Criterio X nel quale espone la teoria del « comunismo » e del « minimismo ». Il primo mira a ottenere la professione del cattolicesimo tra tutti i popoli del mondo. Il « comunismo è il modo o la trafilatura, per cui tutti i popoli divengono cattolici romani, come lo siamo noi » (Edizione corretta, pag. 292). Il minimismo, sarebbe: « L'attenzione della Chiesa a circoscrivere quanto è più possibile la sua affermazione, sia magistrale, sia di credenza, e inoltre, lo studio del Teologo a limitare quanto è più possibile la latitudine della suddetta ecclesiastica affermazione ». (*Ib.*, pag. 296). L'autore, per quel che riguarda il nostro tema, si ispirava alle idee del Card. Newman, come fece già notare il traduttore francese (pag. 335), ma introduceva formule nuove che avrebbero voluto essere più ortodosse. Anch'egli, però, limitava (almeno nella edizione originale) l'estensione dell'ispirazione. Infatti, nel criterio IX, la proposizione negativa seconda suonava: « La Divina ispirazione, o l'intervento soprannaturale, non si estende agli elementi accessori dei fatti narrati nei libri della Sacra Scrittura. Non vi ha ispirazione o intervento soprannaturale nelle materie estranee all'ordine Religioso ». Ma già nell'edizione francese (pag. 254) la proposizione era stata così ritoccata: « L'inspiration est à son minimum dans les matières d'ordre extra-religieux, et ce minimum d'inspiration ne garantit pas l'infailibilité de la coopération humaine ». Secondo la redazione francese, che rappresentava un ritocco di addolcimento rispetto all'edizione originale, l'Autore ammette l'ispirazione e l'estensione di essa a tutte le parti. Difatti, nella proposizione prima positiva, alla definizione di ispirazione (pag. 244) aggiungeva la spiegazione: « È un concorso dello Spirito Santo di tal natura che tutta la Scrittura debba attribuirsi a questo Spirito Divino come all'Autore ». Tuttavia affermava che l'ispirazione aveva diversi gradi: massimo, minimo e medio (pag. 245) e trovava il grado minimo « negli elementi accessori dei fatti narrati nei libri sacri » e questo grado minimo, non rendeva infallibile la cooperazione umana (pag. 251). Nella edizione corretta, a questa formulazione, è sostituita quest'altra: « l'ispirazione della Scrittura, non esclude punto le umane imperfezioni nei testi primigenii » (pag. 253) e lo spiega col fatto che la cooperazione umana ha lasciato le sue tracce nella redazione. Nè trova ciò disdicevole alla Sacra Scrittura, in quanto, nemmeno il Verbo rifuggi dal mostrarsi ignorante (*Mc.*, 13, 32) e crescente in sapienza (*Luc.*, 2, 52). Tali imperfezioni, poi, da attribuirsi al Verbum materiale, sono « di varie sorta: scientifiche, letterarie, e di diversa latitudine: dizioni che non hanno valore scientifico e, quindi, lacune storiche od inesattezze di nessun danno, espressioni che

(13) *I criteri teologici*, Torino, 1888.

(14) Nell'edizione corretta il « negative » è sostituito da « restrittive ».

potrebbero essere migliori » (pag. 253 dell'edizione corretta, pag. 251 dell'edizione francese). Con questo mezzo, pur non sottraendo esplicitamente all'ispirazione alcuna parte della Scrittura, si riservava la possibilità di riconoscere gli errori che sarebbero dovuti all'autore umano, il quale, in cose che non si riferivano alla fede e ai costumi, e non appartenevano all'edificazione della dottrina cristiana, non godeva d'un influsso ispirativo che bastasse a salvarlo.

§ 6. *G. Semeria*. — Tra coloro che anteriormente all'Enciclica *Providentissimus Deus* limitavano erroneamente l'estensione dell'ispirazione, si suole citare il padre barnabita *G. Semeria*. Questi espone il suo pensiero in merito in una *cronaca* o relazione, del 1893, sugli studi biblici in Italia, pubblicata sulla « *Revue Biblique* » (15). Venendo alla recensione delle lezioni d'un teologo, professore alla Facoltà Teologico-pontificia di Torino (16), il *Semeria*, gli rimprovera che, dopo aver ammesso nella Bibbia delle mende scientifiche, si rifiuti di ammettere la distinzione tra elemento *divino* ed *umano*. Secondo il recensore « questa distinzione è la sola giusta, la sola veramente fondata. Occorre sempre distinguere, nella Bibbia, tra ciò che Dio *ha fatto fare*, e ciò che ha semplicemente *lasciato fare* all'uomo ». Poi, riconoscendo la delicatezza di una tale operazione, spiega come vi si possa giungere. A questo scopo, partendo dalla teoria del Franzelin, sulla ispirazione non verbale, può facilmente affermare che « quanto riguarda lo stile e la lingua, la disposizione delle materie, (Dio) ha lasciato l'autore secondario agire liberamente perchè ciò non importava nulla al suo scopo ». Quindi il dovere dell'esegeta, in questa grave questione, è il seguente: « Fissare, da prima, lo scopo di ogni libro, sia in genere che nelle diverse parti, lavoro da farsi *a posteriori*; poi, chiedersi *a priori*, se questo scopo è degno di Dio (unico controllo possibile del risultato ottenuto col lavoro *a posteriori*); infine, discernere — e sarà facile — gli elementi divini e umani: tutto ciò che era necessario perchè il libro ottenesse il suo scopo, cioè perchè fosse quale Dio lo voleva, Dio l'ha *fatto fare*, tutto ciò che era indifferente a questo scopo Dio l'ha *lasciato fare* ». E cerca di giustificare questa sua teoria, per mezzo del concetto di ispirazione, come sviluppato dal Franzelin, partendo dal concetto di autore. Dio infatti, è autore dei libri sacri, per mezzo di un intermediario, cioè li ha *fatti scrivere*. Il che esige un influsso su l'istrumento per quel tanto che è necessario affinchè un tale libro risponda all'idea, la volontà del suo vero e principale autore.

Idee più o meno simili aveva esposto, quasi contemporaneamente, il suo confratello P. Savi in una lunga lettera indirizzata al Direttore della rivista francese « *Science Catholique* » (17), a difesa della scuola « *larga* », di cui più sotto.

(15) « *Revue Biblique* », 2 (1893) 434 e segg.

(16) AUGUSTO BERTA, *Dei cinque libri mosaici*, Torino, 1892.

(17) Vol. 7 (1892-93) 289-301.

§ 7. *Mons. d'Hulst.* — Progredendo con stretto ordine cronologico, avremmo dovuto trattare già prima delle teorie esposte da *Mons. d'Hulst.* L'abbiamo lasciato per ultimo, a causa della sua importanza, e anche perchè riassume le posizioni e le idee correnti fino allora.

Gli autori finora discussi, provenivano da punti distanti gli uni dagli altri: Francia, Inghilterra, Italia, il che ci fa comprendere, come la questione biblica fosse sentita un po' dappertutto. Ma il centro di essa si può dire fosse Parigi; anzi l'Istituto Cattolico. Come centro europeo, Parigi era più in grado di sentire il polso culturale e il movimento delle idee nell'Europa. L'Istituto Cattolico, di fondazione recente, aveva avuto la ventura, o disavventura, che dir si voglia, di accogliere tra i suoi insegnanti, degli spiriti giovani, di ingegno non comune, di una preparazione scientifica superiore all'ordinaria del clero, e una sensibilità acuta per i problemi del giorno. Per la Sacra Scrittura in particolare, era insegnante, dal 1882, Loisy, giovane sacerdote. Al corrente della scienza biblica tedesca, armato di uno spirito critico e freddo, audace nelle idee, sensibile alla crisi delle coscienze che si andava sempre più delineando, anche sotto l'influsso dell'apostata Renan, con le sue lezioni e i contatti personali d'un'audacia e causticità quasi senza limiti, nonchè, con i suoi scritti, anche se molto più contenuti, aveva contribuito, più che ogni altro, forse, a far maturare la crisi e mettere in allarme i vescovi, autorità religiosa e clero. Si aggiunga che l'insegnamento delle scienze ecclesiastiche, alquanto arretrato nei Seminari diocesani, aveva forse contribuito a dar risalto alle novità sconcertanti della critica.

Di fronte a questa situazione, il vigile Rettore dell'Istituto Cattolico, *Mons. d'Hulst*, credette di dover intervenire. Le sue intenzioni nell'intraprendere questo passo risultano chiare da una lettera con la quale annunciava all'amico Dom Gréa, la prossima pubblicazione dell'articolo famoso sul « *Correspondant* »: « ...J'ai voulu répondre à des préoccupations et à de véritables angoisses que je sens dans les âmes chrétiennes au sujet de la Bible (18) ». L'occasione immediata gli era venuta dalla morte recente del Renan (2 ottobre 1892). L'articolo uscì infatti sul « *Correspondant* » il 25 gennaio 1893. Senza pretendere di darne un'esposizione completa, basterà che accenniamo ai punti principali d'interesse per noi. Ecco come egli prospettava la situazione: « Quali sono le questioni che si pongono; quali soluzioni hanno ricevuto fin qui; ciò che, nella concezione cattolica della Bibbia, rimane immutabile e ciò che è suscettibile di sviluppo e di progresso; su quali punti, per conseguenza, porta il conflitto irreducibile delle due dottrine antagoniste e quale può essere l'attitudine dei credenti di fronte alla scienza razionalista... ». Nell'esporre così problemi e soluzioni egli non intendeva punto portare soluzioni personali; ma unicamente farsi *relatore* (*rapporteur*) della situazione e delle soluzioni fornite dalle diverse tendenze. Ciò si ricava dalla citata lettera a Dom Gréa, e dalle affermazioni ripetute nel corso dell'articolo. Si deve però ammettere che il *rapporteur* era stato molto indulgente per le idee nuove. Trascurando la prima

(18) ALFRED BAUDRILLART, *Vie de Mgr. d'Hulst*, vol. II, Paris, 1914, p. 145.

parte dell'articolo, veniamo senz'altro alla seconda che c'interessa direttamente. Dopo una breve esposizione delle teorie razionaliste sul Pentateuco (secondo Reuss, Wellhausen, Kuenen) veniva alla conclusione che, anche ammesso l'uso di documenti, questi non infirmavano l'azione dello Spirito Santo, e che di fronte alle innumerevoli supposizioni alle quali i razionalisti sono obbligati a ricorrere, « la dottrina tradizionale appare nel suo insieme cento volte più verosimile »; nei particolari, però, restano da risolvere i pretesi errori riscontrati nella Bibbia. Risolvere questi errori, equivale « decidere il grande litigio sorto tra noi e i critici moderni ». Ciò posto « il compito dell'apologista è doppio: egli deve, primo, cercare se è vero che vi siano errori o impossibilità nella Bibbia; poi, supponendo che qualche difficoltà di fatto sia riconosciuta insolubile, deve domandarsi se la dottrina dell'ispirazione è realmente inconciliabile con l'inesattezza constatata di certe enunciazioni contenute nella Bibbia ». Ora gli errori che si pretende riscontrare nella Bibbia, sono di due sorta: scientifici e storici. Dei primi si sbarazza facilmente sostenendo che molti apolo-gisti non riconoscono nella Bibbia insegnamento scientifico. Per i secondi, invece, gli *errori storici*, è da chiedersi « se ogni asserzione degli scrittori sacri si offra a noi con la garanzia dell'ispirazione, col carattere dell'insegnamento divino ». Si è portati, così, dalla storia alla teologia. L'autore s'apre la strada partendo dalla teoria dell'ispirazione *non verbale*: Dio è autore della Scrittura, ma non il solo; c'è un autore umano. Dio è l'autore principale, ma l'autore umano conserva un'autonomia relativa, che va abbastanza lontano. Dio è autore responsabile, ma ci si può chiedere se è autore responsabile di tutto. Dio non è autore delle parole. Lo è delle *cose*? Sì, non semplicemente; e ne sorgono tante questioni, con soluzioni diverse. E qui si ha la nota classificazione degli esegeti in tre scuole, « qui semblent former, dans l'armée des défenseurs de la Bible, une aile droite, une aile gauche, et un centre » (19). L'ala sinistra comprendeva coloro che non temono d'ammettere degli enunciati inesatti nella Bibbia. Una simile teoria occorre spiegarela e giustificarla. A ciò fare l'autore partiva dalla distinzione (giusta e fattibile) tra ispirazione e rivelazione. La rivelazione necessariamente esclude ogni genere di errore. L'ispirazione « garantirait l'écrit de toute erreur dans les matières de foi et de morale; mais on admettrait que la préservation ne va pas au delà ». L'autore trova per questo un'analogia nella infallibilità della Chiesa, infallibilità limitata appunto alle cose di fede e di costumi. Come la promessa dell'inerranza è stata fatta alla Chiesa solo perchè ci proponesse, con certezza, l'insegnamento della fede e della morale, così si potrebbe dire della Bibbia: infallibilità per fede e costumi. Altro però è l'*infallibilità*, altro l'*ispirazione*. « Ma se l'ispirazione s'estende a tutto, forse non conferisce l'infallibilità a tutte le espressioni dell'autore ispirato; forse riserva questo privilegio alle espressioni che interessano la fede e i costumi; forse gli altri enunciati che l'ispirazione non garantisce, sono lì solamente per servire di veicolo a un insegnamento concernente la fede e i costumi; forse, Dio ispi-

(19) Su questa divisione ritorneremo più sotto.

ratore, che avrebbe potuto raddrizzare, anche in tal caso, gli errori materiali dell'autore sacro, ha giudicato inutile di farlo ».

La giustificazione alla teoria così esposta, la desumeva da un principio enunciato dal Didiot (20): « Se la Bibbia fosse considerata dalla Chiesa come oggetto di fede fin nei minimi particolari d'ordine puramente scientifico, essa dovrebbe imporla come guida infallibile nelle ricerche del medesimo ordine. Ora, questa conseguenza, evidentemente necessaria, è in opposizione con la condotta ufficiale della Santa Sede ». E tira la conseguenza: « la Chiesa, esponendo nei Concilii la sua autorità d'interprete infallibile della Scrittura, l'applica, o la suppone sempre applicata, alle cose di fede e di morale, ma non l'applica alle altre; ed è ben poco probabile, pare, che Dio abbia fatto la Bibbia infallibile in punti, materie in cui la Chiesa non lo sarebbe, o almeno, non pretenderebbe di esserlo. È difficile credere che l'infallibilità del custode sia meno ampia che quella del tesoro da custodire ». Il principio, così formulato, veniva applicato alle questioni scientifiche del *Genesi*. L'autore faceva notare come l'interpretazione del *Genesi* fosse passata per tre fasi: quella dell'interpretazione letterale; quella concordistica, e la nuova, la quale sosteneva che la Bibbia non insegna nulla riguardo alla scienza. Di più, faceva notare come una posizione più o meno simile, la si trovi già in Origene e sia stata ripresa, senza alcun intervento della Chiesa in contrario, dal Cajetano. Anzi l'inglese Mons. Clifford, vescovo di Clifton, l'aveva recentemente riesumata. Facendo un passo avanti, l'autore si chiedeva: « Sarà permesso di estendere alle parti, considerate storiche, della Bibbia, la teoria che pare applicare, senza danno per la fede, alle parti reputate scientifiche? Grave questione che può essere considerata come l'asse principale sul quale verterebbero ormai le controversie bibliche ». La risposta doveva essere negativa, perchè la rivelazione è stata fatta in forma di storia. Se questa è falsa anche la rivelazione sarà falsa. Se i narratori ispirati non sono protetti contro l'errore dall'ispirazione, questa non serve a nulla. « La questione, dunque, non è di sapere se c'è della Storia nella Bibbia, ma se tutto ciò che, nella raccolta divina, sembra storico, è una storia rivelata, o perlomeno, garantita dall'ispirazione ». La difficoltà reale la s'incontra in *Genesi* 1-11 per le analogie *surprenantes*, per non dire *troublantes*, coi documenti mitologici degli antichi popoli dell'Oriente. Anche qui si fronteggiano due scuole: « Quella che accetta (in *Genesi* 1-11) come storia vera, infallibile in virtù dell'ispirazione, ogni narrazione che non ha carattere evidente di parabola, e quella che crede di poter fare una scelta nei racconti biblici secondo i procedimenti della critica storica ». La seconda era rappresentata dal Lenormant, la cui teoria abbiamo esposto più su. La condanna che l'aveva colpita, non doveva significare un rifiuto assoluto e perpetuo, perchè la proibizione poteva essere motivata... « sia da errori dottrinali, sia da temerarietà e imprudenze che rendono la lettura dell'opera pericolosa alla comune dei fedeli, sia per una semplice sconvenienza di tono e di accento, sia infine, per circostanze di opportunità ». Da allora la scienza aveva progredito, sia nella comprensione della Bibbia, come dei testi

(20) *Logique surnaturelle subjective*, Lille, 1891.

cuneiformi, per cui « le vedute di Fr. Lenormant, liberate da certe esagerazioni, sono parse comandate dalla necessità dell'apologetica ». Per mezzo di esse, gli apologisti « si tirano fuori da tutte le difficoltà storiche, cronologiche, etnografiche, ecc. che oggi solleva la lettura del *Genesi* ». All'obiezione, che doveva sorgere spontanea, che tale teoria ammette l'errore nella Bibbia, si poteva rispondere che « l'errore esclude l'ispirazione, in quanto esso potrebbe essere imputabile a Dio ispiratore, non in quanto esso resterebbe il fatto dell'autore ispirato ». Dio poteva ispirare e rivelare anche verità di fede e di morale, ma « quando l'autore utilizza documenti umani, non intervenire che per correggerne le imperfezioni e inesattezze se non in quanto andavano contro il fine dogmatico e morale dell'ispirazione ». Con una serie di ragionamenti, giungeva alla conclusione: « che vi sono serie difficoltà a mantenere l'inerranza assoluta, come un effetto necessario dell'ispirazione ». Con queste ammissioni non si dava corda in mano agli avversari per trascinarci molto oltre i giusti limiti? Chi avrebbe saputo, o potuto imporre l'alt? Al che l'autore rispondeva: « Il nostro criterio è quello della ragione, non quello del razionalismo empio... Noi ci arresteremo là, dove l'autorità della Chiesa tratterà il limite ». E, contrariamente a quanto avvenne poi, l'autore esprimeva il parere che l'autorità non sarebbe intervenuta tanto presto.

§ 8. *Osservazioni e critiche.* — Al termine di questa esposizione alcune osservazioni. La prima è che Mons. d'Hulst non aveva improvvisato queste teorie sull'inerranza proprio unicamente per redigere l'articolo. Già cinque anni avanti, scrivendo la prefazione a un opuscolo di un certo Michel (21), aveva, sebbene in maniera sommaria, ma quasi testualmente, esposte le stesse idee dell'articolo del « Correspondant » (22). Più tardi, nel 1892, in occasione della morte di Renan, dopo un articolo pubblicato sulla medesima rivista, riprende il medesimo soggetto in una conferenza al *Salon des œuvres* e parla su Renan, filosofo, storico ed esegeta. Anche qui fanno capolino le idee che esporrà, qualche settimana più tardi, nell'articolo studiato. Ci limitiamo a una breve citazione: « Il credente incontrerà un'apparente contraddizione fra i due Vangeli, cercherà di conciliarli. Se non vi perviene per mezzo d'un'esegesi rigorosa, si chiederà, se non sia permesso di ammettere una certa ampiezza nella maniera di intendere la garanzia che l'ispirazione arreca alle asserzioni di dettaglio » (23).

Se le idee non erano completamente improvvisate, si deve però dire che Mons. d'Hulst non aveva agito con tutta la prudenza necessaria. S'era mosso con troppa fretta, senza pensare ai rischi in cui si metteva; inoltre, aveva chiamato in causa il Loisy, senza essersi prima inteso con lui, e, avendo scritto per difenderlo, dovrà poi abbandonarlo alla deriva. Pretendendo di esporne le idee, non ne aveva letto le pubblicazioni. Per di più, classificando gli autori in tre scuole, creava degli enti di ragione che non avevano consistenza, compromettendo così, ancor di

(21) *Les peuples nouveaux et l'Écriture Sainte. Réflexions d'un voyageur catholique*, Nice et Toulon, 1888.

(22) BAUDRILLART, *op. cit.*, vol. II, pagina 132.

(23) BAUDRILLART, *op. cit.*, vol. II, pagina 138.

più, le persone che dovevano, a ragione o no, sopportare i suoi schemi. La scuola « larga », per esempio, era stata messa insieme con opinioni desunte da Lenormant, Didiot, prof. a Lilla, Salvatore di Bartolo, de Broglie, Loisy, Newman, su appunti fornitigli da De Broglie, senza che nessuno di essi avesse mai professato l'insieme delle dottrine attribuite alla scuola « larga ».

Non è nostro compito far la cronaca delle reazioni subito emerse. Ci limiteremo a osservare che, se già l'articolo su Renan e poi la conferenza sul medesimo gli avevano sollevato contro avversari e critiche, alcune anche astiose, tanto più grave e violenta doveva naturalmente essere la reazione suscitata dall'articolo in questione. L'allarme dato in Francia, su riviste e giornali, e le polemiche seguite, in tono aspro o cortese, a seconda degli individui, ebbero la loro ripercussione a Roma, dove Mons. d'Hulst s'affrettò a portarsi per scongiurare il temporale che s'addensava. Coi buoni uffici del De Rossi, riuscì a evitare la condanna personale, la quale avrebbe avuto gravi conseguenze non solo per lui personalmente, ma anche per l'Istituto Cattolico. Essa fu invece commutata in una enciclica, che condannava le idee in genere, senza nominare alcuno (24). L'Enciclica *Providentissimus Deus* usciva il 18 novembre 1893. Appena ricevuta a Parigi, i professori della facoltà di Teologia stesero e firmarono una lettera di adesione, ma Mons. d'Hulst si credette in dovere di aggiungerne una personale (25). Qualcuno osò rinfacciargli questa sottomissione come un tradimento perpetrato a danno della verità (26).

§ 9. La « *Providentissimus Deus* ». — Coll'Enciclica *Providentissimus Deus*, la Chiesa interveniva direttamente nella questione Biblica per dare norme e correttivi e incitamenti per lo studio, la interpretazione e la difesa della Bibbia, e interveniva con una prontezza e decisione che smentiva in pieno l'aspettativa contraria di Mons. d'Hulst. A noi basterà rilevarne alcune cose essenziali che toccano direttamente il nostro tema. Essa precisava la natura dell'ispirazione, per cui i libri canonici sono libri dei quali è autore Dio, battendo direttamente in breccia la teoria dell'ispirazione ridotta al dogma e alla morale, e proclamando l'inerranza di tutto quanto afferma la Sacra Scrittura, come conseguenza dell'ispirazione. Gioverà riportare il brano in questione: « *Libri omnes atque integri, quos Ecclesia tamquam sacros et canonicos recipit, cum omnibus suis partibus, Spiritu Sancto dictante conscripti sunt; tantum vero abest, ut divinae inspirationi error ullus subesse possit, ut ea per se ipsa non modo errorem excludat omnem, sed tam necessario excludat et respuat, quam necessarium est, Deum, summam Veritatem, nullius omnino erroris auctorem esse. Haec est antiqua et constans fides Ecclesiae,...* Quare nihil admodum refert, Spiritum Sanctum assumpsisse homines tamquam instrumenta ad scribendum, quasi, non

(24) Per tutto questo periodo, dall'articolo all'Enciclica e alla sottomissione, si veda BAUDRILLART, *op. cit.*, vol. II, pagg. 157-180.

(25) Vedi BAUDRILLART, *op. cit.*, vol. II, pag. 174 e anche PESCH-PIGNATARO, *Appa-*

ratus ad historiam coevam doctrinae inspirationis penes catholicos, Romae, 1903, pag. 27 e segg. o ancora BRANDI-MAZOYER, *La Question Biblique*, pagg. 228 e segg.

(26) Si tratta del Loyson; v. BAUDRILLART, *op. cit.*, vol. II, pag. 175 e segg.

quidem primario auctori, sed scriptoribus inspiratis quidpiam falsi elabi potuerit. Nam supernaturali ipse virtute ita eos ad scribendum excitavit et movit, ita scribentibus adstitit, ut ea omnia eaque sola, quae ipse iuberet, et recte mente conciperent et fideliter conscribere vellent et apte infallibili veritate exprimerent: secus non ipse esset auctor Sacrae Scripturae universae». Un altro punto importante dell'Enciclica portava la soluzione del problema delle scienze naturali e la Bibbia, come essa era stata prospettata da Mons. d'Hulst. Sulla scorta dei principi già esposti da Sant'Agostino e S. Tommaso, il Pontefice ammetteva che gli scrittori sacri avessero potuto parlare, nelle cose di scienza, non un linguaggio scientifico rigoroso, bensì il linguaggio dei loro tempi, adattandosi alle cognizioni di allora e descrivendo i fenomeni come apparivano esteriormente: «... scriptores sacros seu verius " Spiritum Dei, qui per ipsos loquebatur, noluisse ista (videlicet intimam adspectabilium rerum constitutionem) docere homines, nulli saluti profutura » (S. AUGUST., *De Gen. ad litt.* l. 2, c. 9, n. 20); quare eos, potius quam explorationem naturae recta persequantur, res ipsas aliquando describere et tractare aut quodam translationis modo aut sicut communis sermo per ea ferebat tempora hodieque de multis fert rebus in quotidiana vita ipsos inter homines scientissimos. Vulgari autem sermone cum ea primo proprietate afferantur, quae cadant sub sensus, non dissimiliter scriptor sacer (monuitque et Doctor Angelicus) " ea secutus est, quae sensibilibus apparent " (S. T., I, q. 70, a. 1 ad 3) seu quae Deus ipse, homines alloquens, ad eorum captum significavit humano more ».

A questo proposito il S. Pontefice determinava il valore delle opinioni dei Padri dichiarando che, in materia di scienza, non hanno forza di obbligare (cfr. *Denz.*, 1948). Perciò l'interprete, quantunque sforzandosi di mostrare che nulla di certamente assodato nelle scienze è contraddetto dalla Scrittura, tuttavia, badando che nozioni già date per certe, furono poi messe in dubbio e scartate, procederà con prudenza, e qualora avvenisse che gli scienziati invadano indebitamente il campo della esegesi, li rimanderà ai filosofi per la debita confutazione.

Un punto di particolare interesse è quello che tocca le scienze storiche. Ma di esso dovremo parlare presto.

§ 10. *L'accoglienza fatta all'Enciclica.* — L'Enciclica fu benedetta dalla maggioranza. Molti Vescovi di varie Nazioni, Università, Seminari, Istituti di Studi Cattolici, ecc., l'accolsero immediatamente; alcuni studiosi la commentarono favorevolmente, quali Didiot (27), Vacant (28), Semeria (29), ecc. Essa fu impugnata da alcuni spiriti più irrequieti e insubordinati che presero pretesto dall'Enciclica per attacchi alla Chiesa e alla Scienza Cattolica. In Francia il

(27) *Traité de la Sainte Écriture d'après S. S. Léon XIII*, Paris, 1894.

(28) *Études sur les Constitutions du Concile du Vatican*, t. I, pag. 385 e seg.; § III, Sez. IV, 458 e segg.; § IV, 518 e segg.

(29) *Cosmogonie Mosaïque*, in « Rev.

Bibl. », 3 (1894) 186 (2). V. pure FERRUCCIO VALENTE, *S. Girolamo e l'Enciclica « Spiritus Paraclitus » del S. P. Benedetto XV sulla Sacra Scrittura*, Roma (1921), pagg. 88-96.

Loisy, data la sua tattica coperta, che fu conosciuta con certezza solo con la pubblicazione delle sue memorie (30), ebbe degli alti e bassi di sottomissione e di ribellione mascherata fin quando, smascherato, sarà condannato e scomunicato. Ne ripareremo. In Inghilterra, un « anonimo » lanciò un attacco a fondo, astioso e maligno, contro il Pontefice e l'Enciclica, nella « Contemporary Review » (31). Sulla stessa rivista nel luglio seguente, gli rispose R. Fr. Clarke e sulla rivista « The Month » (32) il P. Herbert Lucas. In Italia, sulla « Civiltà Cattolica » gli rispose il P. Brandi (33). L'articolo dell'anonimo inglese, fu tradotto in francese da un altro « anonimo », che si diceva un « catholique français », il quale vi aggiunse una « lettre à un Vicaire Général » (34). Sulla impressione incredula che fece in Francia, si può vedere quanto disse tra l'altro il Lagrange (35): « L'auteur qui écrit en anglais, mais que d'autres pensent être un prélat hongrois, a eu le tort de traiter par le persiflage les graves questions qui coûtent à tant de savants catholiques de longues heures de grave et sérieux labeur ». Gli rispose l'abbé Robert (36) e anche il P. Brucker non gli risparmiò qualche buona stoccata negli « Études » (37). In Italia pure, non un « anonimo », ma uno « pseudonimo », Eufrazio, si credette in dovere di scrivere contro l'Enciclica (38). Ne fece la confutazione il P. Brandi nella « Civiltà Cattolica » (39).

Così venivano delineandosi gli atteggiamenti vari di fronte all'Enciclica. Per comodità li possiamo dividere in tre gruppi: a) a quelli che avevano avversato fin dall'inizio le tendenze novatrici, ora, ritenevano di aver partita vinta; b) quelli, pochi fortunamente, che in maniera più o meno aperta, si ribellavano all'Enciclica e alle direttive in essa contenute; c) quelli che, accettando l'Enciclica, si credevano autorizzati a studiare i problemi col mettere a profitto i risultati e i metodi della critica. I primi adempivano la funzione di vigilanza per smascherare i nemici della Chiesa, coperti e dichiarati e di segnalare tutte le deviazioni erronee e pericolose, onde assicurare il massimo di ortodossia. Contro i secondi, e contro coloro che si mostravano troppo audaci, la Chiesa intervenne ancora pochi anni dopo l'Enciclica, con la « Lettera al Superiore Generale dei Frati Minori » del 25 novembre 1898 (40) e quella « al clero francese » dell'8 settembre 1899 (41). Questo, tuttavia, non bastò per raddrizzare le

(30) *Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps*. T. I (1857 à 1900), 589 pagg.; t. II (1900-1908), 664 pagg.; t. III (1908-1927), 607 pagg. Grand in-8°, Paris, Émile Nourry, 1930-31.

(31) Aprile 1894, pag. 576-608. L'articolo aveva il titolo: *The papal Encyclical on the Bible*, ed era firmato: *The Author of « the Policy of the Pope »*.

(32) Giugno-luglio 1894.

(33) Quad. 1054 (1894-II) 417-431; 543-556.

(34) Col titolo: *L'Encyclique et les catholiques anglais et américains*, Paris, Grasilier, 1894, 71 pagg. in-8°.

(35) « Rev. Bibl. », 4 (1895) 54.

(36) *Réponse à « L'Encyclique et les ca-*

tholiques anglais et américains », Paris, 1894.

(37) *Études (religieuses)*, 62 (1894) 619-641.

(38) In « Rassegna Nazionale », maggio 1894, 180-225, e *ibid.*, luglio, replica al P. Brandi.

(39) Anno 45 (1894-II) 684-695; *ibid.*, (1894-III). 148-163 nelle note. V. inoltre del medesimo, *La Questione biblica e l'Enciclica « Providentissimus Deus » di S. S. Leone XIII*, Roma, 1894, pag. 53 e segg.

(40) « Acta S. Sedis », 31 (1898-99) 264-267; per la S. Scrittura, pag. 265.

(41) « Acta S. Sedis », 32 (1899-900) 193-213; per la S. Scrittura, pag. 202.

idee, e sotto la guida diretta o indiretta del Loisy, o, perlomeno, sotto il suo impulso (42), sorse e si rafforzò il *modernismo*, il quale rappresentò un pericolo gravissimo per la Chiesa. Eresia sopraffina, esso tentava di svuotare dall'interno i dogmi e di rinnovare la Chiesa dalle fondamenta, per adattarla, come essi dicevano, alle esigenze dei tempi nuovi. Naturalmente la Chiesa si difese, come era suo dovere e suo diritto, con la condanna delle opere del corifeo (16 novembre 1903) e poi, dopo aver a lungo pazientato nella speranza di una resipiscenza, con la scomunica personale maggiore (7 marzo 1908). Poco prima era stato condannato tutto il sistema modernista, con il decreto *Lamentabili* (3 luglio 1907) e con l'Enciclica *Pascendi Dominici Gregis* del sette settembre dello stesso anno (43).

Oltre al pericolo fatto correre alla Chiesa, il modernismo causò un altro male: rese pressoché impossibile lo sviluppo degli studi biblici sulle linee tracciate da Leone XIII, da prima nella Enciclica *Providentissimus Deus*, poi, ultimamente, nella lettera *Vigilantiae* (30 ottobre 1902) (*E. B.*, pag. 50 e segg.) con cui istituiva la *Commissione Biblica*, invitava allo studio delle scienze e della filosofia, nonché della critica testuale. La Commissione Biblica sarebbe stata un contrapposto positivo alle tendenze troppo audaci e pericolose. L'iniziativa del Pontefice doveva servire « a calmare l'ansietà degli ortodossi, portati all'intransigenza, a chiudere la bocca a quelli che fingevano di temere l'ostilità della Sede Apostolica contro i critici; a rianimare la confidenza degli spiriti di buona volontà, verso una guida sicura dell'assistenza dello Spirito Santo, ma che faceva appello ai lumi dei lavoratori sperimentati » (44). Data la situazione, fattasi presto grave, l'autorità ecclesiastica fu costretta a prendere delle misure severe, che smorzarono le iniziative e ingenerarono timore in quelli che, animati da sincero desiderio di scienza e da amore per la Sacra Scrittura, s'erano messi sulla via segnata da Leone XIII (45). Di fronte ai pericoli reali e agli sconfinamenti evidenti, era naturale che coloro i quali si credevano in dovere di approfittare dei risultati e metodi della critica, venissero a trovarsi nella condizione di quelli che in tempo di guerra, per un senso di giustizia e di verità, sono disposti a riconoscere ciò che di buono ci può essere nel campo nemico: s'attirano facilmente la taccia di traditori o di intesa col nemico. Occorre però anche dire che la generazione dei cattolici che assistette al sorgere e all'affermarsi dell'alta critica presso i razionalisti, con strombazzature abilissime che presentavano i risultati nuovi come certi, con novità sorprendente, si lasciarono a volte impressionare eccessivamente, soggiacendo a una specie di ubriacatura di « critica ». Furono così spinti a dare ai critici più credito che non meritassero. Non poche soluzioni e non pochi risultati, dati come definitivi tra il 1890-1905, furono poi riveduti dagli stessi critici poco più tardi. Valgano come esempi di

(42) V. LAGRANGE, *Loisy et le Modernisme*, pag. 137.

(43) Circa l'estensore dell'Enciclica, vedi « Scuola Cattolica », 75 (1947) 77 e seg.

(44) LAGRANGE, *op. cit.*, pag. 122.

(45) V. a questo proposito LAGRANGE, *op. cit.*, pag. 134 e seg.

ubriacatura « critica », il manuale del Holzhey (46) e, presso di noi, il caso Minocchi nel commento al *Genesi* (47).

§ 11. *Nuove questioni.* — Esposta così in genere la situazione come era venuta a crearsi in seguito alla pubblicazione della Enciclica *Providentissimus Deus*, ci limiteremo ora a presentare i punti nuovi di investigazione che furono oggetto di polemica fra i tradizionalisti e quelli che applicavano alla Bibbia i nuovi criteri per la soluzione dei problemi giudicati ancora insoluti.

Come abbiamo visto più sopra, l'Enciclica di Leone XIII dava ragione almeno su un punto a Mons. d'Hulst, precisamente su quello delle scienze fisiche e la Bibbia. Anche il Pontefice affermava che la Sacra Scrittura non insegnava nulla a proposito delle scienze e diceva che gli scrittori, in materia scientifica, avevano parlato secondo le apparenze. Su questo punto regnava quindi l'accordo in genere, anche se poi vari esegeti discordavano alquanto fra di loro nella interpretazione della frase pontificia. Così, mentre il P. Brucker (48) rigorosamente concludeva alla assenza d'errore scientifico negli autori sacri, perchè essi non avevano mai preteso di parlare scientificamente, Lagrange (49) e Hummelauer (50) ne deducevano che gli scrittori sacri non ne sapevano, in fatto di scienza, più che i loro contemporanei, e che perciò bastava che sotto l'azione dell'ispirazione, avessero astratto dalle teorie scientifiche del tempo. Meno esatto era il Robert (51), che parlava di espressioni scientificamente errate. Le formulazioni meno esatte saranno corrette da Benedetto XV nella *Spiritus Paraclitus* (20 novembre 1920) con la condanna di qualsiasi formula che in qualunque modo parli di *errore*, anche in materia scientifica, nei libri sacri (DENZ., 2186 e segg.; E. B., n. 463-66).

§ 12. *Bibbia e storia.* - *La teoria delle apparenze storiche.* — Veniamo ora al problema più importante della *Storia* e la *Bibbia*. L'Enciclica *Providentissimus Deus* aveva portato la soluzione ai problemi che riguardavano le scienze naturali della Bibbia. Ma rimanevano ancora da risolvere tante difficoltà toccanti la *Storia*, e che costituivano una parte molto importante. Non è dunque a meravigliare se negli anni seguenti alla pubblicazione dell'Enciclica, gli esegeti cattolici, oltre a discutere le singole questioni rimaste insolte, si sforzarono di trovare un qualche principio generale che permettesse di risolvere una volta

(46) *Kurzgefasstes Lehrbuch der speziellen Einleitung in das A. Testament*, Paderborn, 1912, condannato dapprima con un decreto della S. C. Concistoriale del 29 giugno 1912 (« Acta Apost. Sedis », 4 (1912) 530-531) e l'anno dopo messo all'Indice con decreto del 13 gennaio 1913 (« Acta Ap. Sedis », 5 (1913) 9).

(47) *La Genesi con discussioni critiche*, parte I, cap. I-XI, Firenze, 1908, pubblicato in due fascicoli separati. Vedere i documenti sulla questione riferiti nella prefazione dei due fascicoli.

(48) « Etudes (religieuses) », 61 (1894) 545 e segg.

(49) « Rev. Biblique », 4 (1895) 49 e seg. Per Brucker et Lagrange v. inoltre *La Méthode historique*, pag. 105.

(50) *Exegetisches zur Inspirationsfrage*, pagg. 55-58 (v. nota 57).

(51) *Réponse*, ecc., pag. 31: « Les assertions de la Bible sur les choses de la nature représentant les croyances scientifiques de ces époques reculées, sont généralement erronées ».

per sempre e d'un colpo, tutte le possibili difficoltà in campo storico. Le teorie e i principi presentati furono parecchi, e noi elencheremo almeno i principali. La prima teoria che richiama la nostra attenzione è quella del P. Lagrange, nota come la teoria delle *apparenze storiche*. Non ci è possibile esporre tutto il formarsi di essa, nè seguire tutte le fasi della polemica e delle discussioni. Ci accontenteremo quindi di accennarvi brevemente, per quanto lo spazio ce lo permette.

Già nel 1895, accennando (52) al *Traité de la Sainte Écriture* del Didiot, metteva in risalto la tendenza crescente di porre il linguaggio storico sulla stessa linea di quello scientifico. Sette anni più tardi, tenendo a Tolosa le famose conferenze sul « Metodo storico », ebbe modo di esporre più in disteso la sua teoria (53). Essa consisteva nell'applicare alle scienze storiche quel medesimo principio che Leone XIII aveva riconosciuto valevole per le scienze naturali. Come gli scrittori sacri avevano parlato di fenomeni naturali secondo la scienza del tempo e le apparenze sensibili, potevano benissimo aver fatto altrettanto per quel che riguardava la storia. Il Lagrange osserva che come S. Paolo e Gesù stesso avevano argomentato dalla Bibbia « selon les habitudes d'esprit des Juifs, sans rétablir le vrai texte, sans s'en tenir au sens précis... combien plus ont-ils pu se servir des idées des Juifs sur les sciences et sur l'histoire sans les rectifier? ». E il Lagrange crede di poter affermare che la formula occorrente, trovata da S. Tommaso su un'idea di S. Agostino, è stata consacrata da Leone XIII il quale, esposto il principio delle apparenze sensibili per le scienze naturali, osserva « haec ipsa deinde ad cognatas disciplinas, ad historiam praesertim, juvabit transferri » (DENZ., 1949; E. B., 108) (54). Più sotto il P. Lagrange cita, a sostegno della sua tesi, anche il P. Cornely (55), che avrebbe già formulato « avec une admirable précision » i medesimi principi. Siccome il Cornely, nel passo citato, si vale dell'autorità di S. Girolamo, anche a lui si richiama il Lagrange (56). In tal modo, la teoria si presentava con una base non disprezzabile: nell'antichità se ne faceva mallevadore S. Girolamo; nei tempi moderni un esegeta della fama del Cornely S. J., con il coronamento dell'autorità inconcussa del Sommo Pontefice Leone XIII.

§ 13. *L'accoglienza fatta alla nuova teoria.* — Il principio, o la teoria trovata, era così largo ed elastico che, certo, permetteva di risolvere qualsiasi

(52) « Rev. Bibl. », 4 (1895) 58 e seg.
(53) *Méthode*, ecc., *op. cit.*, pag. 103-109.

(54) *Op. cit.*, pag. 103 e seg. Il primo ad applicare alla storia la frase: *juvabit transferri* fu un autore che scrisse su la « Gazette de France » del 2 dicembre, 1893 (V. « Études », 1894-II, 640).

(55) *Historica et critica introductio in U. T. libros sacros*, vol. I, Parisiis, pag. 582; ediz. 2ª, pag. 603.

(56) Nel suo commento a *Geremia*, 28, 15-17, dove la Scrittura chiama il falso profeta Anania semplicemente *profeta*, nota:

« Quasi non multa in Scripturis sanctis dicantur iuxta opinionem illius temporis quod gesta referuntur et non iuxta quod rei veritas continebat » (PL. 24, 856 e seg.; 2ª ed., col. 890). Il medesimo nel commento a *S. Matteo*, 14, 9, dove, a proposito dell'espressione: *Et contristatus est rex*, osserva: « Consuetudinis Scripturarum est, ut opinionem multorum sic narret historicus quomodo eo tempore ab omnibus credebatur. Sicut Joseph ab ipsa quoque Maria appellabatur pater Jesu, ita et nunc Herodes dicitur contristatus, quia hoc discumbentes putabant » (PL. 26, 2ª ediz., col. 101).

difficoltà di carattere storico. Uno dei primi a dichiararsele favorevole fu il P. von Hummelauer S. J. (57). Altri valenti esegeti vi diedero la loro adesione più o meno incondizionata, quali N. Peters (58), H. A. Poels (59), J. Goettsberger (60), A. Durand (61), F. Prat (62). Il benedettino belga dell'Abbazia di Termonde, Dom Leone Sanders (63), si studiò di allargare l'apporto di S. Gerolamo alla nuova teoria.

Ma se la teoria trovò fautori, suscitò pure avversari decisi, quali il Pesch (64), Fonck (65), Mangenot (66), Murillo (67), Egger (68), Dorsch (69) e soprattutto J. Delattre (70). Si tentò di smantellarla nelle sue basi essenziali, procurando di sottrarle ogni appoggio. Il testo di Leone XIII, si sostenne, era stato erroneamente interpretato e, contro il parere del Lagrange, la frase citata non si riferiva al principio delle apparenze sensibili in questioni di scienza, bensì a ciò che immediatamente precede, ottenendosi un senso totalmente diverso: come si devono tenere a bada gli scienziati che, oltrepassando i limiti certi della scienza, trovano dappertutto difficoltà contro la Bibbia, così gioverà fare per quel che riguarda le scienze affini, soprattutto la storia.

L'autorità di S. Girolamo, riesaminata sui testi e contesti, venne pure eliminata. A questo il Delattre aveva già dedicato buona parte del suo volume *Autour de la Question Biblique* (capo II, pag. 52-142), e cercò di confutare l'opera del Sanders (*Ib.*, c. III, pag. 143-181). Più tardi (1910) L. Schade scriverà nuovamente e direttamente contro il Sanders un volume apposito (71).

La polemica, talvolta tutt'altro che serena, fu vivacissima per qualche anno (1903-1905), ma praticamente la si poteva considerare come terminata o troncata dal decreto della Commissione Biblica, del 23 gennaio 1905. Cessata la polemica viva, rimanevano da discutere gli argomenti che erano stati adottati a sostegno della teoria, e i volenterosi non mancarono. Nominiamo solo: Pesch (72), Durand (73), Mangenot (74). All'attacco del Delattre, il Lagrange

(57) *Exegetisches zur Inspirationsfrage mit besonderer Rücksicht auf das Alte Testament*, in « *Biblische Studien* », vol. IX-4, 1904, pag. 58-73.

(58) *Die Grundsätzliche Stellung der katholischen Kirche zur Bibelforschung*, Paderborn, 1905, pag. 48-50.

(59) *History and Inspiration*, in « *The Catholic University Bulletin* », 11 (1905), 60.

(60) *Autour de la Question Biblique*, in « *Bibl. Zeitschrift* », 3 (1905), 225-250.

(61) « *Diction. Apolog. de la Foi Cathol.* », II, 777-779.

(62) *Bible et Histoire*, pag. 27; v. pure « *Études* », 93 (1902), 610. A estendere il medesimo principio delle scienze naturali alla storia, « l'analogie nous y invite et l'Encyclicle pontificale semble nous y autoriser ».

(63) *Études sur S. Jérôme*, Paris, 1903.

(64) *De Inspiratione*, n. 512-515.

(65) *Die Irrtumslosigkeit der Bibel vor*

dem Forum der Wissenschaft, Einsiedeln, 1916.

(66) « *Diction. de Théol. Cathol.* », t. VII, 2253 e seg.; cfr. 2244-2255.

(67) *Critica y Exégesis*, pag. 79-81.

(68) *Absolute oder relative Wahrheit. Dogmatisch-kritische Untersuchung einer neuen Theorie*, Brixen, 1909, pag. 126-135.

(69) *De Inspiratione*, 2ª edizione, 1927, pag. 334-340; 1ª ediz., 1912, pag. 326-331.

(70) *Autour de la question biblique*, pagine 13-51.

(71) *Die Inspirationslehre des Heiligen Hieronymus*, in « *Bibl. Studien* », XV-4-5, 1910. Nello stesso senso si veda pure H. MERKELBACH, *L'inspiration des divines Écritures*, Liège-Arras, 1911; AEM. SCHÖPFER, *Geschichte des A. Testaments*, 6ª ed., München, 1923, pag. 19 e seg.

(72) *De Inspiratione S. Scripturae*, pagine 503-504, la verità della Scrittura è prima di tutto logica e conforme alla realtà ogget-

aveva risposto con un opuscolo stampato *pro manuscripto* (75), cui il Delattre ribatté con altro opuscolo (76). L'opera del Fonck (77) l'aveva discussa e risposto agli argomenti nella vasta recensione dedicatela in *RB* 15 (1906) 148-160. Similmente aveva fatto il Sanders contro gli attacchi mossigli (78). Più tardi però il Lagrange, pur notando come avesse avuto dalla sua in quella interpretazione, il Card. Satolli, riconosceva d'essersi indebitamente appellato a Leone XIII e ritrattava quel punto (79), e l'anno seguente l'Enciclica « Spiritus Paraclitus » di Benedetto XV, dando l'interpretazione autentica del passo discusso di Leone XIII, metteva fine per sempre a quella controversia.

Ad anni di distanza, giudicando spassionatamente le cose, ci si può forse spiegare come il Lagrange e altri esegeti abbiano cercato di sfruttare, a sostegno della loro tesi, tutto ciò che in qualche maniera pareva prestarvisi. Indubbiamente si doveva andare contro a difficoltà e problemi sconosciuti, o quasi, all'antichità. I principi ermeneutici, fino allora in uso, parevano assolutamente insufficienti. Di qui, per loro, la necessità di trovarne dei nuovi, e lo studio di farli apparire perlomeno non contrari alla tradizione cattolica, appoggiandoli ai teologi e agli esegeti di autorità riconosciuta e ai documenti pontifici.

§ 14. *Verità assoluta e verità relativa.* — Un altro principio generale che avrebbe dovuto servire a eliminare ogni difficoltà dalla Scrittura, è quello proposto da prima dal Loisy, nella lezione conclusiva del corso di Sacra Scrittura, all'Istituto Cattolico per l'anno 1892-93 (80). Dopo aver dichiarato in principio (note aggiunte negli « Études Bibliques ») che Leone XIII nella sua Enciclica non ha mutato la situazione della questione biblica, ma l'ha solo formulata più chiaramente, al § IV, espone la teoria della *verità assoluta e relativa*, osser-

tiva; pag. 519-528 sul *iuvabit transferri*; pag. 532-538 sull'autorità di S. Girolamo.

(73) « Diction. Apol. de la Foi Cathol. », t. VII, 776-779: triplice differenza tra fatti storici e fenomeni naturali: a) I fenomeni naturali non sono dati per sé, i fatti storici sì; i fenomeni naturali non hanno relazione diretta con la salute, i fatti storici sì; nè la Scrittura, nè la Chiesa ci propongono i fatti naturali come oggetto di fede, mentre lo sono molti fatti storici nei Vangeli e nei simboli ecclesiastici. b) La formula di S. Girolamo serve per fissare il grado di esattezza dei fatti, ma egli non ha riconosciuto alcun errore nella Bibbia. c) La frase di Leone XIII, gravida di conseguenze, è stata esagerata nelle direzioni opposte e il problema esegetico da essa sollevato non è ancora stato completamente chiarito.

(74) « Diction. de Théol. Cathol. », t. VII, 2253 e seg.: l'analogia con le apparenze sensibili dei fenomeni naturali è forzata: S. Girolamo ha semplicemente detto che i fatti riferiti *secundum opinionem temporis*, veri o falsi in se stessi, erano stati stimati

tali quali raccontati, dai contemporanei; la frase di Leone XIII è stata male interpretata e in contraddizione formale con l'ineranza completa, affermata energicamente e rivendicata da Leone XIII.

(75) *Éclaircissement sur la « Méthode Historique » À propos d'un livre du R. P. Delattre*, S. J., Paris, 1905.

(76) *Le critérium à l'usage de la nouvelle exégèse biblique*, Liège, 1907.

(77) *Der Kampf um die Wahrheit der Heiligen Schrift seit 25 Jahren*, Innsbruck, 1905.

(78) « Revue Bibl. », 14 (1905) 284-87.

(79) *Ibid.*, 28 (1919) 598.

(80) Pubblicata la prima volta nel suo « Enseignement biblique », nov-dic. 1893, e riprodotta in *Études bibliques*, ediz. 1901, pag. 38-60; ediz. 1903, pag. 139-69. Le pagine che si riferiscono direttamente alla nostra questione sono quelle del § IV, pag. 50 e segg. dell'edizione 1901; 156 e segg. dell'ediz. 1903. In seguito alla pubblicazione di questo articolo il Loisy dovette lasciare il posto di insegnante all'Istituto Cattolico, tenuto per 12 anni.

vando che « l'inerranza della Bibbia non può implicare la verità assoluta di tutto il suo contenuto, e di tutte le sue proposizioni, qualunque sia il loro oggetto »; un libro assolutamente vero, per tutti i tempi, sarebbe impossibile in sè, e in quanto destinato a uomini, inintelligibile per tutti i tempi. « Un libro vero secondo la scienza di oggi, non sarà più affatto vero secondo la scienza di domani ». Partendo da questa affermazione, egli scopre nella Bibbia un elemento relativo, che non riguarda solo il sistema del mondo e la storia biblica, ma investe pure l'elemento religioso. « Le verità religiose e morali, oggetto proprio della rivelazione, appaiono nella Sacra Scrittura nel modo che gli scrittori biblici sono stati capaci di concepirle » (81). Per lui, Leone XIII ha formulato chiaramente la questione teologica, ma ha lasciato intatta quella della verità economica.

§ 15. *Consensi e critiche.* — Il principio fu accettato da altri esegeti cattolici, i quali, in parte vi portarono delle limitazioni, in parte vi aggiunsero altri elementi. Zaneccchia, per esempio (82), per distinguere ciò che è vero *assolutamente*, da quello che io è solo *relativamente*, si servì del criterio dell'*insegnare e non insegnare*. Una proposizione insegnata di proposito, sarà intrinsecamente ispirata e vera; una proposizione, invece, non insegnata, sarà solo relativamente vera. Nelle questioni di cosmografia e astronomia, per esempio, siccome l'autore sacro non intende insegnarle, sarà da cercare unicamente la verità relativa. Hoepfl, benedettino (83), accettando le idee di Zaneccchia, ammette una verità relativa, per le scienze naturali e la storia, e con il Peters, invita a distinguere il nocciolo ideale e il rivestimento delle circostanze, conforme ai tempi. Questi (il Peters), riassumendo la discussione sollevata da Egger e Holzhey, porta a rincalzo della distinzione tra verità assoluta e relativa, parecchi passi di S. Gerolamo. Il Goettsberger (84) accetta anch'egli il principio e afferma che l'estensione alle cose storiche della nozione di relatività, sebbene non insegnata dall'Enciclica di Leone XIII è « una conseguenza necessaria di quanto egli afferma sulla relatività delle cognizioni fisiche, relatività che sarebbe arbitrario restringere a quelle ».

Il Durand (85) fa notare il significato fluttuante, secondo gli autori, del termine introdotto dal Loisy, e propone un altro termine, o principio, quello dei *procedimenti redazionali*, con cui viene a indicare qualcosa di equivalente.

Anche questo principio fu discusso e criticato dai seguaci della teoria strettamente tradizionale. Basterà citare il Pesch (86), Schifflini (87), Prat (88)

(81) *Études Bibliques*, 1903, pag. 166.

(82) *Scriptor sacer sub divina inspiratione*, Roma 1903, pag. 84-91. Tale distinzione era già stata presentata da Mons. d'Hulst (*Question bibl.*, pag. 24 e seg.) e sfruttata pure, per esempio, da P. Lagrange in *Méthode histor.*, pag. 105 e seg.; *Eclaircissement*, op. cit., pag. 68 e segg. Ultimamente fu ripresa, in certo senso, da Hubert Junker, *Die Biblische Urgeschichte in ihrer Bedeutung als Grundlage des altt. Offenbar-*

ung, Bonn, 1932, pag. 11, 13.

(83) *Das Buch der Bücher*, Freiburg i. B., 1905.

(84) « *Biblische Zeitschrift* », 3 (1905) 244-250.

(85) « *Diction. Apol. de la Foi Cathol.* », t. II, 766 e seg.

(86) *De Inspiratione*, n. 516-519, 497.

(87) *Divinitas Scripturarum*, pag. 108-110.

(88) « *Études* », 93 (1902-IV) 302.

e, più di tutti, il Vescovo di Bressanone Franc. Egger (89). La sua difesa del punto di vista tradizionale, fu così *outrée* che C. Holzhey ribattè con settantacinque punti (90); anche V. Hartl, ne segnalò le esagerazioni (91), come pure van Hoonacker, in una recensione, rimasta però inedita e pubblicata recentemente dal Coppens (92). Il punto fermo alla controversia fu posto anche qui dall'Enciclica *Spiritus Paraclitus* di Benedetto XV la quale condannava esplicitamente codesto principio: « Neque minus ab Ecclesiae doctrina... ii dissentiunt, qui partes Scripturarum historicas non factorum *absoluta* inniti *veritate* arbitrantur, sed tantummodo *relativa* quam vocant, et concordi vulgi opinione » (DENZ., 2187 E. B., 469). Il principio, però, nella sua forma e applicazione eretica, fatta dai modernisti, era già stato condannato nel decreto *Lamentabili* del 1907, proposizione 58 (DENZ., 2058, cfr. 2079).

§ 16. *Le citazioni implicite.* — Nel medesimo articolo in cui condannava il principio della verità relativa, chiamandolo un « euphémisme poli pour désigner l'erreur » (93), il P. Prat proponeva un altro suo principio da sostituire evidentemente a quello condannato: il principio cioè delle *citazioni implicite* (94). Nella seconda puntata dell'articolo, dopo alcune considerazioni generali sulla storiografia orientale, antica e moderna, dava la definizione di citazione implicita: « celle qui se présente sans les signes ordinaires de référence » (95) e poi passava a documentare il fatto di citazioni nell'Antico Testamento, soprattutto a proposito di genealogie, fatto di tale evidenza, che non abbisogna di dimostrazioni. Per quel che riguarda, per esempio, il rapporto tra *Paralipomeni* e *Libri dei Re*, basta riferirsi, ora, alla Sinossi di Vannutelli (96). In secondo luogo, passando a trattare la questione più difficile della responsabilità assunta dall'autore nelle citazioni implicite, afferma che « se il compilatore, o l'abbreviatore, fanno espressamente le loro riserve, rifiutandosi di negare o d'affermare ciò che narrano sulla fede altrui, sarebbe ingiusto, o irragionevole, renderli responsabili » (*ib.*, 621). In seguito si studia di rispondere alle obiezioni che si possono muovere a riguardo di quanto succederebbe qualora « si venisse a dimostrare che un dato d'apparenza storica non è che una semplice allegoria... che un documento estraneo è inserito in un libro canonico senza garanzia completa di tutti i dettagli ». E risponde che « succederebbe ciò che è già successo più di una volta, quando un termine, spiegato fino allora nel senso proprio, viene a essere preso al figurato » (*ib.*, 623). Più sotto egli tenta rispondere alla obiezione più grave: Ammesse le citazioni implicite, si viene a gettare il

(89) *Absolute od. relative Wahrheit*, pagine 148-157.

(90) *Fünfundsiebzig Punkte zur Beantwortung der Frage: Absolute od. relative Wahrheit*, ecc., *op. cit.*

(91) « Theologisch-praktische Quartalschrift », 62 (1909) 813.

(92) « Ephemerides Theol. Lov. », 18 (1941) 201-236.

(93) « Études », 93 (1902-IV) 302.

(94) *Ibid.*, 610-633. Articoli raccolti poi in fascicolo col titolo: *La Bible et l'histoire*, 5ª ediz. 1928, pag. 46-56. Il fascicolo fu tradotto in italiano: *La Bibbia e la storia*, Desclée, Roma, 1904.

(95) « Études », 93 (1902-IV) 614.

(96) *Libri Synoptici V. T.*, Romae, 1934.

(97) « Revue du Cl. Fr. », 33 (1903-I) 20 e segg.

sospetto o lo scetticismo su tutta la Bibbia. Cerca di ridurre la difficoltà a quella equivalente dell'incertezza che può provenire dalla trasmissione lunga e varia di un medesimo testo. Se, sulla certezza che, in genere, i libri canonici sono stati trasmessi, con una integrità « convenable », dopo il lavoro del critico, del linguista, dello storico, dovesse sorgere ancora qualche dubbio su un punto particolare, non vi sarebbe nulla di insolito, o tale da allarmarci (*ib.*, 230 e segg.).

§ 17. *Consensi e dissensi.* — Come gli altri principi, anche questo trovò chi gli fece buon viso e chi, invece, credette di dovergli chiudere la porta in faccia. Il Durand (97) l'accetta; Bonaccorsi pure (98), ma poi gli rimprovera di essersi fermato a mezza strada, e rovescia la situazione del Prat. Non bisogna supporre che l'autore sacro intenda garantire la verità di quanto cita, bensì occorre supporre il contrario, che cioè l'autore non garantisce la verità di quanto cita, se non in quanto questa verità è dimostrata da considerazioni esegetiche, o critico-storiche, o dogmatiche (99). Hummelauer, invece (100), pur trovandola comoda, la dice un rimedio forzato; Goettsberger, discutendola (101), non l'approva, in quanto parte dalla supposizione, che l'autore non garantisca la verità della citazione, e attribuisce agli scrittori antichi delle considerazioni che non ebbero mai. Il Brucker (102), trattando la cosa più in generale, non la respinge completamente. Invece Delattre (103), Schiffini (104), e il Dorsch (105), vi sono decisamente contrari.

Il 13 febbraio 1905, la Commissione Biblica Pontificia, emetteva una dichiarazione che, pur riconoscendo la legittimità del principio, ne limitava l'applicazione a due condizioni: a) che si potesse veramente dimostrare l'esistenza della citazione implicita; b) che l'autore non si facesse garante del suo contenuto (DENZ., 1979, E. B., 153). Ma l'autorità ecclesiastica, in seguito, vi si mostrò ancor meno favorevole. Pio X, nella *Pascendi*, parla di quelli « qui inspirationem aliquantum coangustant, ut, ex. causa, cum *tacitas* sic dictas *citationes* invehunt » (DENZ., 2090, E. B., 266), e Benedetto XV, parla di quelli che *abusano* di certi principi in sè retti, e di quelli che, « sensu et iudicio ecclesiae posthabito, nimis facile ad citationes, quas vocant, implicitas vel ad narrationes specie tenus historicas confugiunt » (DENZ., 2188, E. B., 474).

§ 18. *I generi letterari.* — Per quanto ognuno dei principi proposti fin qui avesse presentato, almeno a primo aspetto, il suo lato di vantaggio per la soluzione del problema biblico, tuttavia nessuno poteva assurgere al grado di una teoria che si prestasse a un'applicazione così vasta e generale da farla apparire

(98) *Questioni bibliche*, pag. 116 (1).

(99) *Ibid.*, pag. 122 (1).

(100) *Exegetisches zur Inspirationsfrage*, op. cit., pag. 73.

(101) « *Bibl. Zeitschr.* », (1905) 239 e seg.: « Der hl. Schriftsteller scheint naiv zu erzählen u. zu glauben u. Glauben zu fordern ohne kritische Anwendungen gedachter Art ».

(102) *L'Église et la critique biblique*, pagine 67-71.

(103) *Autour de la question biblique*, pag. 53 e pag. 307.

(104) *Divinitas Scripturarum*, pag. 162-167.

(105) *De Inspiratione S. Scripturae*, 1^a ediz., pag. 430-441; 2^a ediz., pag. 438-449.

davvero come *la chiave* per eccellenza. Questo parve invece essere stato trovato, quando il P. Hummelauer S. J. pubblicò il suo volumetto, divenuto subito notissimo, *Exegetisches zur Inspirationsfrage* (106), titolo che si potrebbe tradurre: Materiale esegetico per la questione dell'ispirazione. Non aveva la pretesa d'essere una opera originale in tutto, ma semplicemente di raccogliere, coordinare, e presentare a utilità dei teologi e degli esegeti, quanto risultava a lui, come degno di nota, fra tutto il materiale di discussione e studio, pubblicato fino allora. Un'opera di maggior lena, più sistematica, in modo da formare una vera ermeneutica biblica, avrebbe dovuto seguire più tardi. L'operetta era divisa in tre parti: la prima esponeva la nuova teoria dei *generi letterari* (pag. 1-49); la seconda prendeva in considerazione la *parte* umana della Bibbia, in quanto deriva dall'uomo, come autore secondario, e discuteva la questione della storia secondo le apparenze, partendo dalla frase dell'Enciclica di Leone XIII: « Haec ipsa deinde ad cognatas disciplinas, ad historiam praesertim iuvabit transferri », frase che ripete, come un ritornello, attraverso tutta questa seconda parte (50-98), e anche nella terza, cui son riservate le questioni di alta critica, in particolare, sugli autori dei sacri libri (99-129).

Quantunque tutto l'opuscolo riguardi il problema dell'inerranza biblica, direttamente o indirettamente, noi ci limiteremo a dare un cenno della prima parte, prospettando la teoria dei generi letterari, che, per quanto non completamente nuova, da ora in avanti si impone all'attenzione dei teologi e degli esegeti, diventando un punto di massima discussione.

§ 19. *I singoli generi letterari.* — Nella sua esposizione il P. Hummelauer si limita a quei generi letterari storici, che si incontrano nell'Antico Testamento. Ne enumera 9: 1) la favola, 2) la parabola, 3) l'epica, 4) la storia religiosa, 5) la storia antica, 6) le tradizioni popolari, 7) il racconto libero, 8) il *midrash*, 9) il racconto profetico, apocalittico.

Tralasciando i primi tre generi perchè di importanza minore e facilmente determinabili, possiamo dir due parole sugli altri:

a) *la storia religiosa.* Il suo fine è l'edificazione religiosa. Perciò l'autore parla il linguaggio dei suoi contemporanei e, guidato dal suo fine primario, potrà foggare la storia in modo da far comparire come discorso esplicito formulato, ciò che invece potè essere solo pensiero, e trasformare le battute di un dialogo o i discorsi in bocca ai personaggi in modo che meglio servano a quello scopo.

b) *La storia antica.* In quanto *antica e orientale*, essa si oppone alla *moderna e occidentale*. Questa, seguendo dei criteri metodologici ben fissi e rigidi, è una scienza; quella, partendo dalle concezioni imperfette del tempo, è invece piuttosto un'arte. « Essi coltivavano l'astronomia senza telescopio, la storia naturale senza microscopio, e la storia senza metodo critico » (pag. 13). La verità raggiunta da una tale storia, era ancora un consenso generale coi fatti, ma non si può pretendere quell'esattezza e acribia della storia moderna.

(106) Pubblicato nelle « Biblische Studien », vol. IX-4, Friburgo, 1904.

c) La *tradizione popolare*. È propria dei popoli nei primordi della loro storia. Contiene materiale, che partendo da un nucleo storico, si va trasformando nella trasmissione orale attraverso i secoli, secondo l'indole degli uomini e delle generazioni. Di qui se ne può misurare il grado di verità. Per la sua possibilità di fornire istruzione religiosa, non ripugna all'ispirazione (pag. 22-24). Come indizio della presenza di tradizioni popolari nell'Antico Testamento, il Hummelauer dà il termine *tôlêdôth* (tradotto nella Volgata per *generationes*), cui egli vorrebbe attribuire il valore appunto di tradizioni popolari (pag. 28 e segg.).

d) Il *racconto libero*. Equivarrebbe praticamente al nostro romanzo storico, con lo scopo di dilettere e di esporre concetti che servano alla istruzione morale e religiosa. A questo genere potrebbero appartenere libri di Ruth, Tobia, Giuditta, Ester (pag. 36-39).

e) Il *Midrash haggadicum*. Affine al precedente, ma esclusivo degli Ebrei, rappresenta una elaborazione fantastica di un avvenimento, o di un personaggio storico, allo scopo di istruzione morale. L'esistenza di questo genere nella Bibbia sarebbe dimostrata dalla ricorrenza di tale termine *midrash* in alcuni passi dei *Paralipomeni* (2 Par. 13, 22; 24, 27) (pag. 39-43).

f) Il *racconto profetico, apocalittico*. Anche questo esclusivo degli Ebrei, offre la storia futura per via di simboli, pienamente intelligibili solo dopo il loro avveramento (43-44).

Il Hummelauer non era certamente il primo a parlare di genere letterari nella Bibbia. Secondo il Dorsch (107) già S. Agostino aveva distinto vari generi di narrazioni storiche nella Bibbia, senza tuttavia pensare a distinguerli per il grado di verità. Ma più recentemente si era già fatto leva sui generi letterari, allo stesso scopo del H. Per esempio, il Lagrange (108) aveva distinto nell'Antico Testamento la storia propriamente detta, e un genere intermedio fra quella e la storia parabolica, contenente fatti e tradizioni popolari, storia e apparenze di storia, e s'era sforzato di fissarne i canoni fondamentali. Poco più tardi, il Bonaccorsi fondava pure un suo importante articolo su la storicità dell'*Esateuco* (109) appunto sul genere storico nell'A. T. Nessuno, però, aveva investigato la cosa così a fondo, e l'aveva presentata in forma così sistematica, con le applicazioni che se ne potevano trarre.

§ 20. *Vantaggi e accoglienza*. — Infatti, stabiliti i diversi generi letterari, la loro applicazione pareva facile e fruttuosa. Di fronte a gravi dubbi o difficoltà che gli si presentassero, l'esegeta poteva sempre dire: « Qui si ha la verità della parabola, del racconto libero, della storia antica, ecc. ». Nel *Genesi*, per esempio, si avrebbe solo la verità della *storia antica*, non mai quella della storia critica moderna. Pareva che si fosse finalmente trovato quel principio che doveva costituire la vera chiave con cui risolvere le difficoltà di carattere storico. E detto principio non si presentava più solo come un espediente o un rimedio

(107) « Zeitschr. f. kathol. Theologie », 35 (1911) 424-431.

(108) « Rev. Bibl. », 5 (1896) 510-518.

(109) Uscito dapprima in « Studi Religiosi », 2 (1902) 231-332 e poi riprodotto in *Questioni bibliche*, 1904, 78-137.

più o meno disperato contro i problemi insolubili, immesso violentemente dal di fuori nella Bibbia, ma come una teoria ricavata direttamente dalla Bibbia stessa e dalle circostanze che avevano accompagnato il suo sorgere.

Nessuna meraviglia, quindi, se la teoria fu subito adottata da numerosi studiosi, quali Lagrange, Prat, Durand, F. Girerd, Mons. Douais, Mons. Battifol, Bonaccorsi, Zapletal, Rose, Sanders, Poels, Zanecchia, Holzhey, Engelkemper, Hoepfl, Peters, come elenca il Fonck (110); e, inoltre, mons. Mignot, Mons. Le Camus, Touzard, Jacquier, Guibert, van Hoonacker, Schloegl, Sloet, Minocchi, come ricorda il Lagrange (111) nella recensione del Fonck. Hummelauer era, naturalmente, soddisfattissimo del suo ritrovato (i francesi direbbero, con termine più forte, « un peu grisé »), e riteneva certo che entro una diecina d'anni la sua teoria sarebbe diventata di dominio comune. Così egli confidentemente affermava al P. Pesch, suo confratello (112).

§ 21. *Decisioni e critiche.* — Invece, appena un anno dopo, col decreto del 23 gennaio 1905, la Commissione Biblica restringeva di molto la possibilità di applicazione della teoria dei generi letterari. Essa non poteva valere come un principio universale, ma applicarsi solo a qualche racconto, qualora si adempissero due condizioni: 1) che si potesse, cioè, dimostrare con solidi argomenti, che l'agiografo non intendeva di proporre una verità storica, ma di altro genere; 2) che una tale spiegazione non andasse contro al senso della Chiesa (DENZ., 1890; E. B., 154).

Sicché così ridotta, essa appariva di non molto maggior valore pratico che gli altri principi o espedienti esposti negli anni precedenti. Inoltre, le critiche mosse da varie parti alla teoria, e di cui parleremo subito, vennero a scuotere la troppa fiducia del P. Hummelauer, il quale, come riferisce ancora il P. Pesch (*ib.*), prima della sua morte (avvenuta il 12 aprile 1914) dovette convincersi d'essersi sbagliato e che la sua teoria, nell'ampiezza da lui patrocinata, non era stata approvata da Roma.

Le critiche vennero al P. H. subito dai suoi stessi confratelli. Il P. L. Murrillo, in un volumetto (113), si sforzava di abbattere non solo i principi generali della teoria, ma passando all'esame dei singoli generi storici elencati da H., faceva vedere che, o non esistevano affatto, ovvero non potevano trarsi quelle conclusioni pratiche volute dal suo esimio confratello. Non solo contro il suo confratello H., bensì contro tutti i *novatori* e tutte le idee *novatrici*, scrisse in quel medesimo anno un volume l'autorevole P. Fonck (114), allora professore all'università di Innsbruck, con un tono non sempre sereno, e non senza dare in alcune esagerazioni. Prendendo come punto centrale la *veracità* della S. Scrittura fa scendere in lizza i P. P., i Pontefici, i Concili che unanimemente affer-

(110) *Der Kampf um die Wahrheit*, op. cit., pag. 101-124.

(111) « Rev. Bibl. », 3 (1906) 149 e segg. Vedi pure il *Bulletin*, *ibid.*, pag. 490-93 su autori e riviste inclini alle idee « progressiste ».

(112) V. *Supplementum continens disputationes recentes et decreta de inspiratione S. Scripturae*, pag. 37.

(113) Madrid, 1905.

(114) Il già più volte citato *Der Kampf um die Wahrheit*.

mano la inerranza completa della Scrittura. Inerranza non rispettata, anzi minacciata e negata, secondo lui, dai novatori. Il Lagrange, che era quello più preso di mira, ribattè con vigore nella lunga recensione dell'opera (115).

L'anno seguente un sacerdote tedesco, poi vescovo di Magonza, L. Hugo, scriveva lui pure un opuscolo in difesa della dottrina tradizionale (116). A Hummelauer egli rimproverava di cadere in *anacronismo* perchè attribuisce agli antichi Ebrei dei generi letterari che essi non hanno mai conosciuto. Così essi non hanno mai conosciuto il romanzo storico, e il *midrash* di cui si parla in 2 Par., 13, 22; 24, 27, non è da intendersi secondo il senso di H. Scrivendo, gli scrittori sacri han sempre inteso di narrare la storia vera nel pieno senso. D'altronde questa teoria, sostenuta con argomenti debolissimi, è contraria alla ispirazione divina come insegnata dalla Chiesa, perchè parlando della presenza dei generi letterari nella Scrittura, escludono proprio l'unico presente: la storia vera. Inoltre, sebbene escogitata per l'A. T., tale teoria applicata al Nuovo, non sarebbe meno esiziale.

§ 22. *Sguardo retrospettivo.* — Qui potremmo far punto a questa nostra escursione storica a proposito della questione dell'inerranza biblica. Dal momento raggiunto con la nostra indagine fino al presente, solo poche cose notevoli sono avvenute, che noi potremo esporre in breve.

Se ora ci voltiamo un istante indietro per dare uno sguardo complessivo al cammino percorso, possiamo dapprima constatare che l'Enciclica *Providentissimus Deus* di Leone XIII, nonchè le due lettere del 25 gennaio 1898 al Generale dei Frati Minori, e dell'8 settembre 1899 al Clero di Francia; inoltre le decisioni e i decreti della C. B. P. nel decennio 1905-1915, unitamente ad altre direttive particolari della S. Sede, ebbero l'innegabile effetto dell'olio gettato sulle acque troppo agitate della esegesi cattolica, calmandole a poco a poco. In virtù di questo movimento normativo e repressivo, alcuni studiosi cattolici che si erano spinti un po' troppo, rientrarono disciplinarmente nei ranghi e continuarono con frutto lo studio della Scr. Sbolliva quel troppo facile entusiasmo (i Francesi dissero *engoûment*) da cui s'erano lasciati prendere alcuni cattolici affascinati dai risultati della scienza critica moderna. Altri invece, ribellandosi alle direttive pontificie, fecero naufragio nella fede e miseramente apostatarono.

In Francia si ebbe il caso Loisy, il più clamoroso, ma non unico; in Italia il caso Minocchi, ecc. Del come la Chiesa energicamente abbia cercato di arginare questa perniciosissima eresia, abbiamo detto più su. Coloro, da altro lato, che s'erano sempre attenuti alla forma tradizionale, che appariva pure loro la più ortodossa, dell'insegnamento della Chiesa sull'inerranza della S. Scrittura, ritenendo, a ogni decreto o decisione della Chiesa o della C. B. di aver riportato una vittoria, s'animavano sempre più a difendere la posizione antica e a combattere le novità.

(115) « Rev. Bibl. », 15 (1906) 148-160.

(116) *Katholische Exegese unter falscher Flagge*, Regensburg, 1906.

Lasciando ora da parte i disertori, non sarà forse fuori proposito un'osservazione a riguardo delle due scuole che si fronteggiavano. Credo si possa dire in genere che, sia da una parte come dall'altra, si era animati da sincero amore alla Chiesa e da grande desiderio di mettere in maggior luce la Bibbia, onde non solo conservare intatto il deposito dell'insegnamento dogmatico su di essa, ma, inoltre, salvaguardarne l'autorità dagli attacchi dei razionalisti e difenderla dalle difficoltà sollevate in nome della scienza naturale o storica.

Ma qui s'innestava la differenza fra i due campi. Gli uni, cioè, ritenevano loro compito quasi unicamente difendere il deposito tradizionale formulato in *principi generali*, senza lasciarsi troppo impressionare dalle difficoltà moderne. Gli altri, invece, ritenendo di maggior urgenza il rispondere alle difficoltà concrete che si andavano accumulando e ingrossando circa l'autorità e la veracità della Bibbia, si trovavano necessariamente spinti a tentare nuove vie, che non sempre si riusciva a mettere in perfetta armonia con i principi teorici, come erano stati intesi fino allora. Era quindi fatale che le due schiere, invece di far marcia affiancate, venissero a trovarsi di fronte o in contrasto di posizione. Ad acuire poi questo contrasto contribuì un altro fattore che non va taciuto. Essendo stato inalberato fin dall'inizio della discussione lo stendardo della *veracità* della Bibbia, fondato sulla assoluta *inerranza* di essa, tutte le polemiche si concentravano, per così dire, automaticamente su due parole: *verità* ed *errore*, che le due parti si palleggiavano a vicenda. Ora queste due categorie di verità ed errore, nel campo specifico della *storia* venivano applicate alla Bibbia in quella stessa accezione « moderna » dei termini nel campo della nostra storia occidentale. I progressisti, invece, pur accettando il principio dell'*inerranza* totale, e non era più possibile far altrimenti dopo l'Enciclica di Leone XIII, obbiettavano ai loro avversari che la loro applicazione era alquanto « anacronistica ». Essi invero sostenevano che occorreva rituffarsi nell'antichità senza preconcetti, studiare spassionatamente quella mentalità, analizzarla, comprenderla bene in modo da riuscire poi a fissare i concetti di *veracità* ed *errore*, non secondo le nostre idee del sec. XX, ma secondo le idee di coloro stessi che quella storia avevano redatto. Allora si sarebbe potuto vedere se l'applicazione tradizionale del principio di *inerranza* era da accettarsi *sic et simpliciter*, ovvero se vi fosse qualche possibilità di poterlo o doverlo intendere in una forma più larga e meno rigida che non si fosse fatto fino a quel momento. Un risultato simile era stato raggiunto a proposito del conflitto tra le scienze naturali e la Bibbia, abbandonato il tentativo, tradizionale anch'esso, di vedere nella Bibbia la precisione del linguaggio scientifico, s'era accettato con sollievo il principio delle *apparenze sensibili*, presentato per la prima volta in forma autorevole da Leone XIII. Disgraziatamente non si poté fare altrettanto nel conflitto fra storia e Bibbia, perchè le formule escogitate si rivelarono difettose, perchè se n'era esagerata la portata o perchè non giustificato l'appoggio che si era cercato di dar loro nei documenti pontifici o nei P.P. Così fu, per es., a proposito delle *citazioni implicite* e della storia *secondo le apparenze*. La debolezza, si potrebbe dire, organica di queste formule o ritrovati, divenne naturalmente la forza dell'altra parte, che trovava così facilitato il compito della demolizione o della critica.

La situazione rimase più o meno stazionaria fino alla pubblicazione dell'Enciclica di Benedetto XV *Spiritus Paraclitus*, da noi già più volte ricordata, del 15 settembre 1920. L'Enciclica non fece che meglio definirla, troncando autoritativamente parecchie polemiche che si erano accese, come abbiamo visto, a proposito della Bibbia e della Storia. Chi aveva cercato di sfuggire di tra le maglie della *Providentissimus*, trovava qui la correzione o la condanna dei suoi errori, con l'effetto d'una maggior schiarita del campo.

Come indice della situazione si possono leggere gli articoli pubblicati dalla « Civiltà Cattolica » (117) per commemorare il 25° della pubblicazione dell'Enciclica di Leone XIII. La posizione dell'articlista è della più stretta ortodossia, come egli ha modo di mettere bene in vista facendo risaltare i benefici apportati all'esegesi cattolica da quell'Enciclica. Il punto particolare che ci riguarda è trattato a pag. 280-290 dell'anno 1919/1. In esso l'autore batte ancora una volta in breccia il principio della storia secondo le apparenze, quello delle citazioni implicite e quello dei generi letterari. A tale articolo il Lagrange credette opportuno, vedendosi fatto oggetto di particolare attenzione, di fare qualche aggiunta e qualche correzione nella sua « Revue Biblique » (118) per dare, come dice lui, *unicuique suum*. Non è detto che in seguito non si siano più avuti scantonamenti pericolosi, e la sorte del pregevole Manuale del Vigouroux, nella parte del N. T., rielaborata dal Brassac, sta a dimostrarlo. Una lettera scritta dal Card. Merry del Val, per mandato di S. S. Pio XI in data 22 dicembre 1923, al Superiore Generale dei Sulpiziani, motivava abbondantemente la condanna che ne era stata data dal S. Ufficio (119), e mostrava *prorsus impossibile* l'impresa della sua correzione. Tutto lo spirito era inquinato.

A parte questo e qualche altro caso di noncuranza più o meno accentuata dei decreti e decisioni pontifici e in opere bibliche (120), i cattolici furono, dopo la nuova enciclica, sempre più guardinghi. Si evitavano praticamente i problemi più scottanti, e ci si rivolse a quei libri o a quegli articoli che potevano essere trattati con più sicurezza.

§ 23. *Risveglio*. — Ma se si era affermata sempre più chiaramente la dottrina cattolica nei suoi principi generali e si erano date norme sicure per l'applicazione di essi, i problemi tuttavia, in forma meno acuta, sussistevano sempre. Inoltre la scienza biblica continuava a essere coltivata con ardore fuori del campo cattolico presso razionalisti e protestanti, favorita dal rinnovato entusiasmo con cui dopo la prima guerra mondiale s'erano ripresi gli scavi nel Prossimo Oriente: Egitto, Palestina, Mesopotamia, Asia Minore, ecc. Gli scavi fecero progredire d'assai lo studio della Bibbia perchè con i loro risultati archeologici, epigrafici, storici, ecc., portarono a volte magnifiche conferme a

(117) 1918, 1919, V. pure L. G. DA FONSECA, *L'Enciclica « Providentissimus Deus » e la verità delle Sacre Scritture*, in « Scuola Cattolica », 47 (1919) 8-27; inoltre J. B. FREY, *L'Enciclica « Providentissimus Deus » e le sue conseguenze pratiche*, *ibid.*, 28-45.

(118) 28 (1919) 593-600.

(119) « Acta Apost. Sedis », 15 (1923) 615.

(120) FR. SCHMIDTKE, *Die Einwanderung Israels in Kanaan*, Berlin, 1933.

dati biblici, rimasti fino allora isolati e suscitando perciò la diffidenza dei critici; a volte, invece, provocavano nuovi problemi che richiedevano soluzioni e risposte per accordare quei risultati con i dati della Bibbia. Così lo stimolo ai cattolici per non abbandonare i problemi della Bibbia era sempre rinnovato.

Tenendo conto del progresso della scienza Biblica presso i cattolici e fuori, e mettendo a contributo i risultati positivi dei non cattolici nei vari campi biblici, uno studioso cattolico, in situazione propizia per esser al corrente di tutta la produzione scientifica, cercò, pochi anni or sono, di far il punto della situazione soprattutto nel campo della critica letteraria dell'A. T. Vogliamo parlare del Can. Coppens, professore all'Università di Lovanio. In una serie di articoli usciti dapprima nella « Nouvelle Revue Théologique » di Lovanio (121), organo dei P. P. della Compagnia di Gesù nel Belgio, e poi raccolti in volume (122) egli traccia una breve storia, ricchissima di bibliografia, dello studio critico dell'A. T. vedendo in tre capitoli le origini, i nuovi orientamenti, le prospettive dell'avvenire. D'interesse particolare per noi il § 3 del III cap. dove l'autore tratta: La storia critica dell'A. T., l'insegnamento biblico universitario e la ricerca scientifica. Da segnalare per es., le pagine 177 e segg. del volume citato dove l'autore difende la posizione dell'esegeta cattolico di fronte ai decreti della C. B. Fa vedere come essi non leghino, in modo da immobilizzarlo, l'esegeta cattolico e dà di questi decreti, passando in rassegna quelli che riguardano i principali libri dell'A. T., un'interpretazione piuttosto larga che stretta. E in questo non si trova punto isolato. Egli rileva che gli autori che tendono « à élargir l'interprétation des directives ecclésiastiques... appartiennent à la classe des meilleurs exégètes, dont la réputation scientifique est solide et la fidélité à l'Eglise éprouvée » (123).

Per tal maniera gli studiosi cattolici sono invitati a mettersi all'opera con coraggio, senza troppi timori, pur sempre naturalmente con spirito di ossequio e sottomissione all'autorità ecclesiastica.

§ 24. *Storia recente dei generi letterari.* — Prima di por termine a questo nostro studio ci piace dire ancora una parola a proposito dei generi letterari. La trattazione ne era stata lasciata in sospenso a ragion veduta, perchè la loro storia non terminava completamente a quel punto. Abbiamo citato più su il Pesch, il quale ricordava (124) come il P. Hummelauer si ritenesse sicuro che entro una decina d'anni la sua teoria sarebbe diventata di dominio comune e come invece alla morte (1914) dovesse constatare che la sua aspettativa non s'era avverata, e che, anzi, a Roma la sua teoria non era veduta di buon occhio. Ma come s'era sbagliato il P. Hummelauer con prospettive troppo rosee, così, crediamo, si sbagliava il P. Pesch nel suonarle i rintocchi funebri troppo presto. Infatti la teoria, per quanto proscriita come principio generale e ammessa come possibile in casi particolari da determinarsi con ragioni solide, non era mai stata eliminata

(121) (1938) 513-550; 641-680; 769-808.

(122) *Histoire critique des livres de l'A. T.*, 3^a ediz., 1942, Desclée de Bruwer.

(123) *Ibid.*, pag. 188.

(124) *Supplementum*, ecc., op. cit. pag. 37.

come principio esegetico, ma solo si erano messi in guardia gli esegeti contro i facili abusi che ne potevano derivare. In seguito la teoria fece vita indipendente presso i protestanti, venendo coltivata per l'A. T. con frutti anche positivi (e non solo con risultati negativi) da una particolare scuola di studiosi come Gunkel, J. Begrich, H. Schmidt, specie per i Salmi, O. Eissfeldt per tutto l'A. T. Inoltre nel campo cattolico essa trovò dei patrocinatori autorevoli che le fecero posto nelle loro introduzioni. V., per es., la francese *Initiation Biblique* (125), scritta in collaborazione da specialisti sotto la guida del Card. Tisserant, attuale presidente della C. B. P. In quest'opera si parla con una certa diffusione dei generi letterari a pag. 24-26; 162-220, in uno spirito sensibilmente diverso da quello conservato nelle *Institutiones Biblicae* (126). Per ultimo, fatto importantissimo, i generi letterari hanno acquistato pieno diritto di cittadinanza nell'esegesi biblica per essere stati riconosciuti e raccomandati come utili nella Enciclica sugli studi biblici di S. S. Pio XII, *Divino afflante Spiritu* (127). Esso segna un vero risveglio negli studi biblici e aggiorna e interpreta le decisioni e le norme pontificie nelle questioni teoriche e nelle applicazioni pratiche, incoraggiando i cattolici a rimettersi allo studio con lena rinnovata e con fiducia di vedere vagliato con serenità quanto avranno da proporre per il progresso degli studi biblici con prudenza e spirito di sottomissione.

Dal 1883 al 1944 sono passati cinquant'anni. L'esegesi cattolica, in questo frattempo, richiamata all'ordine da Sommi Pontefici, s'è ritirata da vie pericolose che stava per intraprendere; l'esegesi protestante invece, e la razionalista, spintasi arditamente per le vie nuove, si trovò a un certo punto a dover ritornare sui suoi passi in parecchie questioni che parevano ormai definite. Così a poco a poco le acque si sono chiarite, gli spiriti si sono calmati, acquistando quella serenità che ha loro permesso di veder più giusto in questioni discusse. E se potè sembrare che questo periodo fosse da calcolarsi un arresto nel cammino e una perdita di tempo prezioso, ora, a distanza di cinquant'anni, possiamo invece vedere come quella pausa sia stata opportuna e proficua proprio agli scopi del progresso esegetico e come quello che di buono c'era nelle varie tendenze, sia, per così dire, maturato all'oscuro e in silenzio, divenendo così assimilabile dalla dottrina ordinaria della Chiesa con vantaggio delle anime e della scienza vera.

Riassumendo ora brevemente il contenuto di queste pagine, dobbiamo constatare che prima dell'Enciclica del 1893, contro l'inerranza della S. Scrittura, si sollevavano difficoltà scientifiche (delle scienze naturali) e storico-critiche. Per risolverle alcuni teologi ed esegeti avevano creduto di poter mettere delle restrizioni all'inerranza totale della Bibbia. La *Providentissimus Deus* risolvette

(125) Paris, 1939.

(126) Roma, Pontificio Istituto Biblico, 5ª ediz., 1937. Vedi però A. BEA, *De Scripturae Sacrae Inspiratione quaestiones historicae et dogmaticae*, Romae, 1935, pag. 101-114, specie il principio di pag. 105, (2): « Sua cuique generi litterario est veritas ».

Del medesimo v. pure la recensione dell'opera *Initiation Biblique*, in « Biblica », 21 (1940) 446-450. Più esplicito era già stato J.-M. VOSTÉ, *De divina inspiratione et veritate S. Scripturae*, Romae, 1932, pag. 115 (1).

(127) « Acta Apost. Sedis », 35, vol. X-10 (1943) 313-317, specie 316.

le difficoltà derivanti dalle scienze naturali mediante il principio delle *apparenze* scientifiche e invitò allo studio più profondo e all'investigazione di quei mezzi atti a salvaguardare l'inerranza della Bibbia insieme con le esigenze delle scienze storiche per le altre difficoltà. Nel periodo successivo all'Enciclica (1893 in avanti) gli sforzi degli studiosi, liberi dalle difficoltà scientifiche, si concentrano soprattutto nel risolvere le difficoltà di carattere storico e critico (autenticità, genuinità, ecc.) e a questo scopo furono escogitati vari principi, formule e metodi vari. Nella discussione seguitane, quei rimedi si rivelarono insufficienti o erronei, in tutto o in parte, o furono giudicati tali dai difensori delle posizioni tradizionali rigide. Alcuni furono così scartati senz'altro (per es. quello della verità relativa della S. Scrittura), altri furono limitati assai nella loro applicazione (per es., le citazioni implicite); altri, dopo aver superato un'eclissi più o meno lunga, pare vadano riacquistando un po' di favore con quelle modificazioni e quei temperamenti che una quarantina d'anni di studio e di meditazione hanno necessariamente apportato.

Pare così che un nuovo periodo s'inizi e gli orizzonti si schiudano in un'alba fiorita di maggiori sviluppi. E ancora una volta s'avvera come la disciplina e la sottomissione alla Madre Chiesa non si risolva mai in pura perdita o negatività, ma serva a scopi superiori che, se non sempre si prevedono, si può senza dubbio affermare non falliscono mai, presto o tardi, di rivelarsi.

GIORGIO CASTELLINO, S. D. B.

BIBLIOGRAFIA CRITICA

N.B. - In questa bibliografia non si trovano le trattazioni generali sull'ispirazione. Inoltre le opere vengono elencate con quell'ordine cronologico e logico con cui sono trattate le singole questioni.

1. *Bibliografia generale*. G. COURTADE, S. J., *Inspiration et inerrance*, in « Dictionnaire de la Bible, Supplément. », t. IV, 1947, 482-589. La parte specifica dell'inerranza si trova nelle colonne 519-589. Da un prospetto della situazione presente come è venuta a delinearsi dopo le polemiche iniziate alla fine del secolo scorso e in seguito al progresso dell'esegesi raggiunto ai nostri giorni. Rappresenta un indirizzo di sano progressismo. — H. HÖPFL, *Critique biblique*, in « Diction. Bib., Supplément. » t. II, 1934, 175-240. Articolo ben equilibrato e ben informato che, oltre alle questioni stret-

tamente critiche, tocca pure quelle riguardanti direttamente l'inerranza. Di lui si può vedere pure l'opera *Die höhere Bibelkritik*, 2ª ediz., 1905. — E. MANGENOT, *Inspiration*, in « Diction. Théol. Cathol. », specialmente le colonne 2235-2266. Trattazione ampia, completa, informatissima dello svolgimento cronologico della questione fino alla pubblicazione dell'Enciclica « Spiritus Paraclitus ». Sono passati in rassegna tutti gli autori d'una certa importanza. Di tendenza tradizionalista. — A. DURAND, S. J., *Critique biblique*, in « Diction. Ap. Foi Cathol. », t. I, 1911, 760-819; *Inerrance biblique*, *ibid.*, t. II, 752-787. Di larga informazione e originalità di pensiero, studia i problemi moderni e cerca di risolverli con apporti nuovi (per es., i *criteri redazionali*). — Nei succitati articoli di Dizionari si trova altresì una bibliografia più o meno ampia dell'argomen-

to, non solo in calce ai medesimi articoli, ma anche nel corso di essi, dopo le singole questioni trattate. — F. PRAT, S. J., *La questione biblica e l'esegesi*, in «La Civiltà Catt.», 210, quad. 1250 (1902-III) 142-156; *Tradizione e progresso in esegesi, Bibbia e scienze*, *ibid.*, 414-429. I due articoli furono pure sfruttati in una trattazione più ampia uscita sulla rivista «Études» di quel medesimo anno, che noi citeremo più sotto. Di fronte alle tendenze estremiste di sinistra: novatori, e di destra: tradizionalisti ad oltranza, suggerisce una via di mezzo che, evitando le intemperanze e i difetti dell'esagerazione, si sforza di promuovere uno studio sereno delle questioni, che tenga conto, non solo della tradizione, ma pure degli apporti nuovi delle varie scienze al campo biblico. — CHR. PESCH, S. J., *Zur neuesten Geschichte der katholischen Inspirationslehre*, in «Theologische Zeitfragen», 3, Freiburg i. B., 1902, *id.*, versione latina di F. PIGNATARO, S. J., *Apparatus ad historiam coevam doctrinae inspirationis*, Romae, 1903. Studia quanto è stato detto dai cattolici sull'ispirazione dal 1890 al 1903 giudicando e valutando secondo l'Enciclica «Providentissimus Deus» di Leone XIII. Per l'inerranza sono di particolare interesse i cap. I-V. — A. HOUTIN, *La question biblique chez les catholiques de France au XIX^e siècle*, 1902; *id.*, *La question biblique au XIX^e siècle*, Paris, 1906. Tutti due i volumi sono stati messi all'Indice; *id.*, *Histoire du modernisme catholique*, Paris, 1912; da leggersi con cautela. — L. FONCK, S. J., *Der Kampf um die Wahrheit der H. Schrift seit 25 Jahren*, Innsbruck, 1905; *id.*, *Die Irrtumslosigkeit der Bibel vor dem Forum der Wissenschaft*, Einsiedeln, 1916, in «Moderne Bibelfragen». Nella prima opera, più importante, in due parti distinte, dopo aver presentato la «questione biblica», fa la storia di questa cominciando con la dottrina dei P. P. e proseguendo con le decisioni della Chiesa, per venire poi al periodo di prima e dopo l'Enciclica «Providentissimus». Nella seconda parte fa la critica delle teorie nuove, specie quella dei generi letterari e della parte dell'uomo nell'ispirazione. Profonda conoscenza dell'argomento, che vien trattato con stretto spirito tradizionalista, ma non sempre con serenità e oggettività. V. l'ampia recensione critica dedicata all'opera dal Lagrange, particolarmente preso di mira, in «Revue Biblique», 13 (1906) 148-160. Anche la seconda opera, più ridotta di mole, s'ispira ai medesimi principi. — TH. WITZEL, O. F. M., *Autour de la question biblique*, in «Études Franciscaines», 17 (1907) 41-50. — J.-M.

VOSTÉ, O. P., *De scripturarum veritate iuxta recentiora Ecclesiae Documenta*, Romae, 1924. Uscito in un particolare momento (la condanna del manuale del Vigoureux rifatto dal Brassac), tratta in forma penetrante, con buona comprensione dei problemi, le questioni riguardanti la veracità della S. Scrittura commentando le ultime decisioni ecclesiastiche sull'argomento. — A. BEA, S. J., *De Scripturae Sacrae Inspiratione quaestiones historicae et dogmaticae*, 2^a ediz., Romae, 1935. Di spirito conciliativo che prende il meglio dove si trova nelle varie tendenze. — M. SALES, O. P., *Doctrina S. Thomae de inerrantia biblica*, in «Divus Thomas» (Plac.), s. III-1 (1924) 84-106. Lagrange e i seguaci della scuola larga si erano valse dell'autorità di S. Tommaso e di S. Agostino a sostegno delle loro teorie delle «apparenze storiche». Il Sales cerca qui di determinare quale veramente sia stato il pensiero di S. Tommaso in merito e viene alla conclusione: «de Bibliorum absoluta fide historica nullum patitur esse dubium», inoltre, il senso spirituale costituisce la ricchezza del letterale. — F. ALBANESE, *La verità nelle S. Scritture e le questioni bibliche*, Palermo, 1925; *id.*, *La Bibbia scevra di errori contiene alcune inaccurattezze*, Palermo, 1929. Di quest'ultima opera è uscita recentemente la seconda edizione: vol. I, pag. 156; vol. II, pag. 188, Palermo, 1947. In base alla dottrina dei P. P. e all'osservazione diretta della Bibbia sostiene doversi riconoscere in essa delle inaccurattezze compatibili con l'inerranza assoluta, in quanto si riferirebbero a elementi secondarissimi della redazione. — AEM. SCHÖPFER, *Bibel und Wissenschaft*, 2^a ediz., Innsbruck, 1932. — J. S. STEINMUELLER, *Some Problems of the Old Testament*, New York, 1936. Tenendo conto del progresso scientifico tenta di risolvere con larghezza di vedute alcuni dei problemi del *Genesi* e dei libri storici.

2. *Fino all'Enciclica «Providentissimus Deus»*. Per informazioni generali sui diversi studiosi e il movimento di idee di questo periodo si può vedere E. MANGENOT, in «Dict. Théol. Cathol.», t. VII, 2187-2190; L. FONCK, S. J., *Der Kampf um die Wahrheit*, pag. 51-68, e, inoltre, Y. LAURENT, A. A., *Le caractère historique de Gn. 2-3 dans l'exégèse française au tournant du XIX^e siècle*, in «Ephemerides Theol. Lov.», 23 (1947) 36-69. Discute criticamente tutta la bibliografia francese sull'argomento che tocca da vicino il problema più generale dell'inerranza biblica. — AUG. RÖHLING, *Die Inspiration der Bibel u. ihre Bedeutung für die freie Forschung*, in «Natur u.

Offenbarung», 18 (1872) 97-108. Con vari argomenti (diversi gradi di ispirazione ammessi dalla teologia cattolica, corruzione del testo fuori delle cose di fede e costumi, infallibilità della Chiesa limitata alle cose di fede e costumi, limitazione delle sue decisioni a quel campo, l'accordo su questo di studiosi cattolici) vuol dimostrare che l'ispirazione si limita alle cose di fede e costumi. L'articolo fu impugnato da J. REBERT, *Die Inspiration der Bibel in Dingen der natürlichen Erkenntnis*, *ibid.*, 337-357. Combate tutti gli argomenti tratti dai P. P. e dalla Scrittura, studia il vero senso dei documenti ecclesiastici, e accentua l'importanza della storia per la rivelazione. — FR. LENORMANT, *Les origines de l'histoire d'après la Bible et les traditions des peuples orientaux*, Paris, 1880 (2 volumi). Nella prefazione dell'opera espone le sue idee sulla ispirazione per conciliare la scienza con la fede. Il volume fu, nel 1887, messo all'Indice, dopo aver suscitato molti scritti di critica. Segnaliamo: H. LEFEBVRE, in «*Revue cath. de Louvain*» (1880) 485-510; F. v. HUMMELAUER, in «*Stimmen aus Maria-Laach*», 21 (1881) 348-362; 448-456; DESJACQUES, S. J., *Vérité des récits de la Genèse*, in «*Controverse*», 1 (1881) 272-78; BRUCKER, S. J., *Caractère historique des premiers chapitres de la Genèse. Réponse à Mrs. Lenormant*, in «*Controverse*», 4 (1882) 431-42; 487-98; RAMBOUILLET, *Une nouvelle exégèse biblique*, in «*Rev. du monde catholique*», 67 (1881) 689 e segg.; E. AMÉLINAU, *L'exégèse biblique et les travaux de Mrs. Lenormant*, *ibid.*, 74 (1883) 637 e segg. Sull'interpretazione esatta del pensiero del Lenormant si veda ora Y. LAURENT, *art. cit.* in «*Ephem. Theolog. Lov.*», 33 (1947) 37-42, per quanto riguarda ispirazione e storicità. — J. H. NEWMAN, *On the Inspiration of Scripture*, in «*The Nineteenth Century Review*», 84 (1884) 185-199. Propone la sua teoria degli *obiter dicta*. L'articolo fu tradotto in francese da E. BEURLIER, in «*Le Correspondant*», 2 (1884) 682-94 col titolo *L'inspiration de l'Écriture Sainte*. La teoria fu impugnata da HEALY in «*The Irish Ecclesiastical Record*», marzo 1884, e il Newman si difese con un opuscolo: *What is of Obligation for a Catholic to believe concerning the Inspiration of the Canonical Scriptures?*, London, 1884. In Francia impugnarono la nuova teoria, fra gli altri, J. BRUCKER, S. J., *L'étendue de l'inspiration des Livres Saints*, in «*La Controverse*», N. S. 2 (1884) 529-545; 3 (1885) 117-142 e poi ancora nell'opera *Questions actuelles d'Écriture Sainte*, Paris, 1895, pagg. 54-90, tradu-

zione italiana Siena, 1897, pagg. 45 e segg., specie 61 e segg.; J. COURLUY, *Y a-t-il dans la Bible des propositions non inspirées?*, in «*Science catholique*», 7 (1893) 481-507. In Germania F. SCHMID, *Die neuesten Controversen über die Inspiration*, in «*Zeitschr. für kath. Theologie*», 10 (1896) 142-162. Recentemente il P. V. MACNABB, O. P., nell'opera *Frontiers of Faith and Reason*, London 1937, al cap. VIII, *Newman and Inspiration*, credette di poter difendere la teoria degli *obiter dicta* in base alla distinzione tra ispirazione e rivelazione. Gli rispose in senso negativo J. DUGGAN, *Num sententia Card. Newman de inerrantia S. Scripturae defendi possit*, in «*Verbum Domini*», 18 (1938) 219-224. — SALVATORE DI BARTOLO, *I criteri teologici*, Torino, 1888. Propone il principio del *minimismo* nel fissare ciò che è di fede per facilitare l'accesso a quanti più sia possibile. L'opera fu tradotta in francese con leggere varianti. Messa all'Indice il 14 aprile 1891, fu corretta e ristampata col titolo *Nova esposizione dei criteri teologici*, Roma, Pustet, 1904. — G. SEMERIA. Espose le sue idee sull'inerranza della S. Scrittura in occasione della recensione di un'opera del Can. Berta di Torino *Dei cinque libri mosaici*, Torino, 1892, in «*Rev. Bibl.*», 2 (1893) 434 e segg. — P. SAVI, confratello del Semeria, in una lunga lettera al Direttore di «*Science Catholique*», 7 (1892/3) 289-301 svolgeva più ampiamente le stesse idee. — J. DIDOT, *Logique surnaturelle subjective*, Lille, 1891. Per quanto riguarda l'inerranza non osa affermare che essa s'estenda oltre le cose di fede e costumi preservando gli autori da ogni inesattezza in fatto di storia civile o naturale. Infatti la Chiesa dichiara la Bibbia libera da errori in cose di fede e di costumi; non s'arrogò il diritto d'interpretare la Scr. fuori delle cose di fede e di costumi. Questi argomenti saranno sfruttati da MONS. D'HULST, in *La question biblique*, in «*Le Correspondant*», 1 (1893) 201-265. L'art., che fece sensazione, fu anche stampato a parte nel medesimo anno. Dopo la condanna delle dottrine in esso contenute per opera dell'enciclica «*Providentissimus Deus*», il d'Hulst si ritrattò con lettera del 22 dicembre 1893. Non mancarono naturalmente le confutazioni. Si ebbe, anzi, tutto un fiorire di pubblicazioni in merito. Tra le confutazioni immediate citiamo: J. B. JAUGEY, *La question biblique. Quelques réflexions sur un article de Mgr. d'Hulst*, in «*Science Catholique*», 7 (1893) 234-245; J. CORLUY, *art. cit.*, *ibid.*, 481-507; J. BRUCKER, *La question biblique*, in «*Études*», 58 (1893) 361-387. — F. GIRARD, *L'autorité de*

la Bible, in « Annales de Phil. Chrét. », 146 (1903) 399-414; *Id.*, *Évolution et Progrès*, *ibid.*, 147 (1904) 621-33. Con Mons. d'Hulst restringe l'ispirazione alle cose di fede e di costumi. Più o meno le stesse idee sono patrocinate da « UN PROFESSEUR DE GRAND SÉMINAIRE », *La Bible, la science et l'histoire*, *ibid.*, 147 (1904) 310-324; *La Bible et la critique*, *ibid.*, 148 (1904) 53-69.

3. Dopo l'enciclica « *Providentissimus Deus* ». Grande sviluppo assunse la polemica con la pubblicazione della « *Providentissimus Deus* ». La grande maggioranza dei cattolici applaudì all'enciclica, che fu spiegata nei suoi punti principali, facendo risaltare l'errore delle nuove teorie: — J. KNABENBAUER, S. J., *Leone XIII e la questione biblica*, in « *Civiltà Cattolica* », 45 (1894/I) 401-15; 662-665; *Id.*, *Zur päpstlichen Encyklika « Providentissimus Deus »*, in « *Stimmen aus Maria-Laach* », 46 (1894) 125-143. — J. BRUCKER, S. J., *L'apologie biblique d'après l'encyclique « Providentissimus Deus »*, in « *Études* », 61 (1894/I) 545-565; 62 (1894/II) 619-641. Questi articoli furono poi incorporati in *Questions actuelles d'Écriture Sainte*, Paris, 1895; trad. ital. di V. LUSINI, *Questioni d'oggi sulla Santa Scrittura*, Siena, 1897. Nella seconda parte tratta dei principi dell'apologia biblica secondo l'enc. « *Prov. Deus* ». — J. B. NISIUS, S. J., *Die Encyklika « Prov. Deus » und die Inspiration*, in « *Zeit. f. Kath. Theol.* », 18 (1894) 627-686; *Id.*, *Ueber das Verhältnis der kirchlichen Lehrgehalt zur Schriftauslegung*, *ibid.*, 23 (1899) 281-311; 460-500; 24 (1900) 672-697. Nel secondo art., a pagina 678 e seg., discute il principio dell'insegnare e non insegnare. — M.-J. LAGRANGE, O. P., *À propos de l'Enc. « Providentissimus Deus »*, in « *Revue Bibl.* », 4 (1895) 48-64, discute fra l'altro le opinioni di Brucker, Robert, sull'ispirazione e le scienze naturali. — S. M. BRANDI, S. J., *La questione biblica e l'Enciclica « Prov. Deus »*, Roma, 1895. Rappresenta la raccolta di una serie di articoli usciti prima su la « *Civiltà Cattolica* ». L'opera fu tradotta in francese da PH. MAZUYER, S. J., *La question biblique et L'Encycl. « Prov. Deus »*, Paris, s. d. Confuta la scuola nuova, difende l'inerranza assoluta della Bibbia, discutendo casi particolari di errori scientifici o storici. In Appendice sono riferiti documenti di adesione all'Enciclica da parte di vescovi e di università. — J. DIDOT, *Traité de la S. Écriture d'après S. S. Léon XIII*, Paris, 1894. Contiene testo, ver-

sione e commento dell'Enciclica « *Providentissimus Deus* ». — L. MURILLO, S. J., *Las letras apostólicas de S. S. León XIII sobre los estudios bíblicos y la exégesis contemporánea*, « *Razón y Fé* », 5 (1903-I) 417-430. — Poche le voci levatesi contro l'Enciclica. Un Anonimo Inglese scrisse un articolo velenoso in « *The Contemporary Review* », 340 (1894) 576-608. Gli rispose nella medesima rivista, luglio 1894, Robert F. Clarke, e il P. H. Lucas in « *The Month* », giugno-luglio 1894. In Italia prese le difese dell'Enciclica l'autorevole « *Civ. Catt.* », 45 (1894-II) 417-31; 543-556. L'Anonimo tentò difendersi con un articolo: *On Theological Bookkeeping by Double Entry* (Sulla tenuta dei registri teologici a partita doppia), nella stessa « *Contemporary Review* », settembre 1894. Il suo primo articolo fu tradotto in francese da UN CATHOLIQUE FRANÇAIS, *L'Encyclique et les catholiques anglais et américains*, cui aggiunse una *Lettre à un Vicaire Général*, Paris, Grasilier, 1894, pagine 71 in-8° Il fatto provocò parole decise da parte di Lagrange, in « *Rev. Bibl.* », 4 (1895) 54, e di P. BRUCKER, in « *Études* », 62 (1894) 622 e segg. Inoltre CHARLES ROBERT, con una *Réponse à l'Encyclique et les catholiques anglais et américains*, Paris, 1894, pagg. 64, ne diede una confutazione formale. In Italia si fece paladino della libertà esegetica conculcata, secondo lui, dall'Enciclica uno pseudonimo, EUFRASIO, *La questione biblica e l'Enc. « Prov. Deus »*, in « *Rassegna Nazionale* », 1° maggio 1894, cui rispose la « *Civ. Catt.* », 45 (1894-II) 684-695 e *ibid.* (1894-III) 148-163 nelle note. Eufrazio tentò di ribattere con *Una risposta alla « Civ. Catt. »*, nella stessa « *Rassegna Nazionale* », 1° luglio 1894.

4. *Bibbia e storia*. Aggiorna ora su tutta la questione l'articolo di G. COURTADE, in « *Dict. Bibl., Suppl.* », t. IV, 545 e segg. (V. Bibl. Generale) con la trattazione del punto specifico della storia secondo le apparenze, *ibid.*, 546 e segg. Vedi pure H. HÖPFL, O. S. B., *ibid.*, t. II, 212-220. Inoltre si possono consultare con frutto gli altri articoli di Dizionari citati più sopra, nonché Y. LAURENT, in « *Ephem. Theol. Lov.* », 23 (1947) 36-69 citato in 2. *Fino all'Enciclica « Prov. Deus »*. Pur trattando un punto specifico, presenta però lo svolgimento della questione dal Lenormant in avanti, dando la bibliografia sull'argomento uscita in Francia nel periodo di maggior discussione. — CHR. PESCH, S. J., *De Inspiratione S. Scr.*, op. cit., pag. 519-552; *Supplementum*, op. cit., pag. 12-54, che presentano la storia della questione. Elenchiamo ora le opere più

importanti in merito, dividendole secondo le scuole che rappresentano: scuola nuova e scuola tradizionale. — P. SCHANZ, *Zur Lehre von der Inspiration*, in «Theolog. Quartalschrift», 77 (1895) 177-208. — M.-J. LAGRANGE, P. P., *L'inspiration et les exigences de la critique*, in «Rev. Bibl.», 5 (1896) 496-518; *La Méthode historique*, 2ª ediz., 1902; *L'innocence et le péché*, in «Revue Bibl.», 6 (1897) 341-379. — L. SANDERS, O. S. B., *Études sur S. Jérôme, Sa doctrine touchant l'Inspiration des Livres Saints et leur Vérité, l'autorité des Livres deutéro-canoniques, la Distinction entre l'Épiscopat et le Présbytérat, l'Origénisme*, Bruxelles-Paris, 1903. — A. CONDAMIN, S. J., *L'innocence biblique d'après S. Bède*, in «Rech. Sc. Rel.», 4 (1913) (Commentando Atti, 7, 16 e 13, 31 ripete cose quasi identiche a quelle di S. Gerolamo, citate nella controversia). Contro di lui scrisse il Dorsch (v. più sotto). — F. PRAT, S. J., *Les historiens inspirés et leurs sources*, in «Études», 86 (1901-I) 474-500; *Progrès et Tradition en Exégèse*, *ibid.*, 93 (1902-IV) 289-312; 610-633; *La Bible et l'histoire*, 5ª edizione, Paris, 1908; trad. ital., *La Bibbia e la Storia*, in «Studi per i tempi presenti», Roma, 1904. Si può vedere un sunto dei due articoli in «Studi Religiosi», 1903, 103-106. — K. HOLZHEY, *Schöpfung, Bibel und Inspiration*, Stuttgart-Wien, 1902. — E. GRANELLI, *De effectibus inspirationis*, in «Divus Thomas», 23 (1902) 572-588; 24 (1903) 28-39; 479-524. Si muove secondo i principi della scuola nuova, accettando i punti della verità relativa, dell'insegnare e non insegnare, dell'elemento principale e secondario. Sebbene ripeta in gran parte quanto altri ha detto, tuttavia è di lettura interessante e stimolante. — F. V. HUMMELAUER, S. J., *Exegetisches zur Inspirationsfrage*, 1904. Tratta la questione sotto l'aspetto dei generi letterari, sarà quindi presentata più sotto. — A. DURAND, S. J., *L'autorité de la Bible en matière d'histoire*, in «Rev. du Clergé Français», 33 (1902-3) 5-30. Un sunto dell'art. è stato dato in «Studi Religiosi», 3 (1903) 99-103; *Id.*, *Inerrance biblique*, IV. *La Bible et l'Histoire*, in «Dict. Apol. Foi Cath.», 776-784. — G. BONACCORSI, M. S. C., *La storicità dell'Esateuco*, in *Questioni Bibliche*, Bologna, 1904, pag. 78-137. — W. ENGELKEMPER, art. in «Theologische Revue», 3 (1904) 596-601. — J. GÖTTESBERGER, *Autour de la question biblique*, in «Bibl. Zeitschr.», 3 (1905) 222-250. In questo art. fa il punto della questione, presenta in forma critica, ma con larghezza di comprensione, le idee emesse fino allora e i vari sistemi escogi-

tati per risolvere le difficoltà di carattere storico. — N. PETERS, *Die Grundsätzliche Stellung der katholischen Kirche zur Bibelforschung, oder die Grenzen der Bibelkritik nach katholischer Lehre*, Paderborn, pagine VI-84, 1905. Studia il compito della Chiesa riguardo alla critica testuale, all'interpretazione della Bibbia e all'«Alta Critica», cioè la critica letteraria. — H. A. POELS, *History and Inspiration*, in «The Catholic University Bulletin», 11 (1905) 19-67; 152-194; 12 (1906) 182-218. Tra i seguaci della scuola tradizionale si possono citare: J. BRUCKER, S. J., *L'inspiration et l'infaillibilité de la Bible en matière historique*, in «Études», 94 (1903-I) 222-233; *L'Eglise et la critique biblique*, Paris, 1907; *Questions actuelles d'Écriture Sainte*, Paris, 1895, trad. ital. di V. LUSINI, Siena, 1897. La parte che riguarda i principi speciali per le difficoltà storiche è costituita dall'art. di «Études» citato per primo. — A. J. DELATTRE, S. J., *Autour de la question biblique*, Liège, 1904; *Le critérium à l'usage de la nouvelle exégèse biblique*, Liège, 1907. È la risposta all'«Eclaircissement del Lagrange». — L. MURILLO, S. J., *El movimiento reformista y la Exégesis*, in «Razón y Fé», 10 (1904) 446-462; 11 (1905) 20-53; 141-158; 300-314; 421-432. Questi articoli passarono poi in *Critica y Exégesis*, *Observaciones sobre un nuevo sistema exegetico de la Biblia*, Madrid, 1905. — L. FONCK, S. J., *Der Kampf um die Wahrheit der H. Schrift seit 25 Jahren*, op. cit.; *Die Irrtumslosigkeit der Bibel vor dem Forum der Wissenschaft*, Einsiedeln, 1905 (A proposito di queste opere vedi sopra: *Bibliografia Generale*). AEM. DORSCH, *Die Wahrheit der biblischen Geschichte in den Anschauungen der alten christlichen Kirche*, in «Zeit. f. Kathol. Theol.», 29 (1905) 631-653; 30 (1906) 57-107; 227-265; 430-453; 671-692; 31 (1907) 86-101; 229-266. *Id.*, *De Inspiratione S. Scripturae tractatus dogmaticus*, Oeniponte, 1912, 2ª ediz. 1927. *Id.*, *Augustinus und Hieronymus über die Wahrheit der biblischen Geschichte*, in «Zeit. f. kath. Theol.», 35 (1911) 421-448; 601-664. *Zur Irrtumslosigkeit der biblischen Geschichte*, *ibid.*, 37 (1913) 699-709. Come il penultimo articolo era stato scritto per combattere gli argomenti che i seguaci della scuola nuova traevano da S. Agostino e S. Gerolamo, così questo ultimo fu scritto contro l'analogo di Condamin che ricava un nuovo argomento dal ven. Beda. Dorsch lo combatte facendo vedere che Beda in questa circostanza non fa che copiare S. Gerolamo. — L. BILLOT, S. J., *De Inspiratione S. Scripturae*, Romae, 1906, in particolare

le pagg. 111-156. L'eminente teologo, dogmatico speculativo, non ha sempre visto chiaro la portata dei problemi e delle difficoltà pratiche di fronte alle concezioni puramente teoriche. — A. MEYENBERG, *Ist die Bibel inspiriert?* Luzern, 1907. — L. SCHADE, *Die Inspirationslehre des Hl. Hieronymus*, in « *Biblische Studien* », XV-4-5, Freiburg i. B., 1910. È volta a combattere l'opera del Sanders (v. sopra) sul medesimo argomento. — A. FERNANDEZ, S. J., *Institutiones Biblicae*, I, l. IV, art. 4, pagine 384-443.

5. *Verità assoluta e relativa.* Nella controversia sulla Bibbia e la Storia, un punto particolare è costituito dal principio che distingue nella Bibbia una verità assoluta e una verità relativa (v. § 14 e seg.). Su questa questione si può vedere: CHR. PESCH, S. J., *Supplementum*, op. cit., pagine 12-21. Riassume tutto quanto è stato detto in merito dal Loisy, Götsberger, Durand, Egger, per venire alla conclusione negativa della inaccettabilità della distinzione, e termina con la riprovazione della teoria fatta dall'Enciclica « *Spiritus Paraclitus* » di Benedetto XV. La stessa questione era già stata toccata in « *Theologische Zeitfragen* », 4 (1908) pag. 41 e seg., trad. ital. di U. MANNUCCI, *Fede, Dogmi e Fatti storici*, Roma, 1909, pag. 41 e seg. — E. MANGENOT, in « *Dict. Th. Cath.* », t. VII-2, 2255-60; A. DURAND, S. J., in « *Dict. Ap. F. Cath.* », t. II, 766 e seg. — F. EGGER, *Absolute oder relative Wahrheit der hl. Schrift?*, Brixen, 1909. Nel lodevole intento di difendere le teorie tradizionali non s'accorge di dare in esagerazioni. Glielo fece notare C. HOLZHEY, con i suoi *Fünfundsiebzig Punkte zur Beantwortung der Frage: Absolute oder relative Wahrheit der Hl. Schrift?*, München, 1909. — AEM. DORSCH, *Die Wahrheit der biblischen Geschichte*, op. cit., studia il pensiero in merito della Chiesa antica in senso conservatore. — A. LOISY, *Études Bibliques*, 2ª ediz., 1903, pag. 157 e seg. — La questione è pure trattata in opere recensite nel paragrafo precedente, a cui rimandiamo. V. pure le note 82-92 dello studio. Con la verità assoluta e relativa fu pure proposta la distinzione fra ciò che l'autore intende insegnare e ciò che, invece, non intende insegnare. Su questo punto si può vedere d'HULST, *La question biblique*, pag. 24 e seg.; LAGRANGE, in « *R. Bibl.* », 5 (1896) 496 e seg.; *Méthode*, op. cit., pag. 105 e seg.; *Éclaircissement*, op. cit., pag. 68 e seg.; J. M. A. VACANT, *Études théologiques sur les Constitutions du Vati-*

can, t. I, 1895, pag. 508-515; A. BEA, S. J., *De Inspiratione*, op. cit., pag. 93-97.

6. *Citazioni implicite.* Testo fondamentale è l'art. del PRAT, S. J., *Progrès et Tradition en Exégèse*, 2ª puntata in « *Études* », 93 (1902-IV) 612-633, passato poi in *La Bible et l'Histoire*, pag. 46-56 (vers. ital., 45-55); inoltre l'art. *Les historiens inspirés et leurs sources*, art. cit., *ibid.*, 86 (1901-I) 474-500. Accettazione critica di questi principi in G. BONACCORSI, *Questioni bibliche*, pag. 114-122, specie, pag. 116 (1); A. DURAND, S. J., *L'autorité de la Bible en matière d'histoire*, art. cit.; *Critique biblique*, in « *Dict. Ap. F. Cath.* », t. I (1911) 781 e seg. Presentazione oggettiva in G. COURTADE, S. J., in « *Dict. Bible, Suppl.* », t. IV, 548-550. Accettazione con cautela in CHR. PESCH, S. J., *De Inspiratione*, op. cit., 539-547; *Supplementum*, op. cit., pag. 21-27; E. MANGENOT, in « *Dictionn. Th. Cath.* », t. VII-2, 2260-2263; A. BEA, S. J., *De Scr. S. Inspiratione*, op. cit., 114-118; A. MERK, S. J., *Institutiones Biblicae*, op. cit., pagine 75-78, mentre A. FERNANDEZ, *ibid.*, pag. 453 è più negativo; J.-M. VOSTÉ, O. P., *De Divina Inspiratione*, op. cit., 134-138; A. LEMONNIER, *Citations implicites*, in « *Dict. Bibl. Suppl.* », t. II, 51-55. La critica: HUMMELAUER, *Exegetisches zur Inspirationsfrage*, op. cit., pag. 73; J. GÖTSBERGER, *Autor de la Question biblique*, in « *Bibl. Zeit.* », (1905), 239 e segg. Ne sono avversari decisi: A. J. DELATTRE, *Autor de la question biblique*, op. cit., pagine 53 e 307 in nota; S. SCHIFFINI, S. J., *Divinitas Scripturarum adversus hodiernas novitates adserta et vindicata*, Torino, 1905, 162-167; AEM. DORSCH, *De Inspiratione S. Scr.*, op. cit., 1ª ediz., pag. 430-441; 2ª ediz., pag. 438-449.

7. *I generi letterari.* Riguardo a questo argomento ci limitiamo a dar qui per disteso i titoli delle opere citate nel corso dello studio: FR. VON HUMMELAUER, S. J., *Exegetisches zur Inspirationsfrage*, in « *Biblische Studien* », IX-4, Freiburg i. B., 1904. — M.-J. LAGRANGE, O. P., *L'inspiration et les exigences de la critique*, in « *Rev. Bibl.* », 5 (1896) 510-518. — G. BONACCORSI, M. S. C., *La verità storica dell'Esateuco*, in « *Studi Religiosi* », 2 (1902) 281-332, poi in *Questioni Bibliche*, Bologna, 1904, col titolo leggermente mutato e testo ritoccato: *La storicità dell'Esateuco*, pagg. 77-137. — N. PETERS, *Die Grundsätzliche Stellung der katholischen Kirche zur Bibelforschung oder die Grenzen der Bibelkritik nach katholischer Lehre*, Paderborn, 1906, pag. 71 e se-

guenti. — Tra gli avversari della teoria: L. FONCK, S. J., *Der Kampf um die Wahrheit der Heiligen Schrift*, op. cit., pag. 101-124. — L. HUGO, *Katholische Exegese unter falscher Flagge*, Regensburg, 1906, pag. 20 e segg. — L. MURILLO, S. J., *Crítica y Exégesis*, Madrid, 1905. Su tutta la questione informano bene, secondo le varie tendenze: A. DURAND, S. J., *Critique biblique*, III. 2. *Genres littéraires*, in « Dict. Ap. Foi Cath. », I (1911) 795-800. — H. HÖPFL, O. S. B., in « Dict. Bib. Suppl. », t. II, 202-212. — CHR. PESCH, S. J., *Supplementum*, op. cit., pag. 27-54. — A. FERNANDEZ, S. J., in *Institutiones biblicae*, I, 5ª ediz., 1937, pagine 384-421. — A. ROBERT et A. TRICOT, *Initiation Biblique*, Paris, 1939, pag. 24-26; 162-220. — A. ROBERT, *Historique (Genre)*, in « Dict. Bib. Suppl. », t. IV, 7-23, con bibliografia non cattolica sull'argomento. — G. COURTADE, S. J., *ibid.*, t. IV, 538-540; 550-558.

8. *L'Enciclica « Spiritus Paraclitus »*. Sulla situazione dell'esegesi in seguito alla pubblicazione dell'Enc. « Spiritus Paraclitus », orientano: N. PETERS, *Der heutige Stand der biblischen Frage in unserer Kirche*, in « Theologie und Glaube », 16 (1924) 337-355. Corregge le sue opinioni sulla questione biblica secondo la dottrina esposta nell'Enciclica. — J. LINDER, S. J., *Die Absolute Wahrheit der hl. Schrift nach der Lehre der Enzyklika Benedikts XV « Spiritus Paraclitus »*, in « Zeit. f. kath. Theol. », 46 (1922) 254-277. — J. LENZ, *Irrtumslosigkeit der hl. Schrift und Hienonymus Enzyklika*, in « Pastor Bonus », 36 (1925) 210-222. — N. N., *Benoît XV et l'Écriture Sainte*, in « Ami du Clergé », 39 (1922) 145-154. — N. N., *Les récits historiques en apparence seulement et l'Enc. « Spiritus Paraclitus »*, in « Rev. Apol. », 38 (1924) 378-380. — Alla situazione immediatamente precedente la pubblicazione dell'Enciclica si riferiscono gli articoli della « Civiltà Cattolica », *Venticinque anni dopo l'Enc. « Providentissimus Deus »*, quad. 1643 (1918) 361-374; quad. 1648 (1919) 278-290; quad.

1649 (1919) 364-372 e di L. G. DA FONSECA, S. J., *L'Enciclica « Providentissimus Deus » e la verità della S. Scrittura*, in « Scuola Cattolica », 47 (1919) 8-27; inoltre J. B. FREY, *L'Enciclica « Providentissimus Deus » e le sue conseguenze pratiche*, *ibid.*, 28-45.

9. *L'Enciclica « Divino afflante Spiritu »* di S. S. Pio XII. L'importanza della presente Enciclica sugli studi biblici è illustrata dai commenti che se ne fecero in occasione della pubblicazione, ma si verrà manifestando sempre più in avvenire. — A. BEA, S. J., *L'Enciclica « Divino afflante Spiritu »*, in « Civiltà Cattolica », quad. 2242 (1943-IV) 212-224. — L. DE WITTE, *Du nouveau en matière d'Écriture Sainte*, *L'Enc. « Divino afflante Spiritu » et les genres littéraires*, in « Collectanea Mechliniensia », n. s. 14 (1943-44) 375-388. — J. LÉVIE, S. J., *L'Encyclique sur les études bibliques*, in « Nouvelle Revue Théologique », 68 (1946) 648-670. — E. GALBIATI, *I generi letterari secondo il Lagrange e la « Divino afflante Spiritu »*, in « Scuola Cattolica », 75 (1947) 177-186; 282-292. P. GELIN, *L'Encyclique « Divino afflante Spiritu »*, in « Ami du Clergé », novembre 1946. Qualche nuova precisazione al senso della « *Divino afflante Spiritu* », per quel che concerne i generi letterari biblici, è contenuta nella seconda parte della lettera indirizzata dal Segretario della P. Comm. Bibl., il compianto P. Giacomo Vosté, O. P., in data 18 gennaio 1948, all'Em.mo Card. Suhard. In essa si dice tra l'altro che i generi letterari biblici « non rispondono ad alcuna delle nostre categorie classiche, e non si pososno giudicare alla stregua dei generi letterari greco-latini o moderni ». Il testo francese lo si può vedere in « Acta Ap. Sedis » 40 (1948) 45-48 e il testo italiano in « Civ. Catt. », 99 (1948-II) 79-81 e « Scuola Catt. », 76 (1948) 238-240 con brevi commenti di P. Bea, S. J. in « Civ. Catt. » e di P. De Ambroggi in « Scuola Catt. ».

ESCHATOLOGIE OU HELLENISME DANS L'ÉPÎTRE AUX HÉBREUX

Une étude sur μένειν et l'exhortation finale de l'épître

INTRODUCTION

En lisant les dernières pages de l'épître aux Hébreux, on s'aperçoit que la série des recommandations et des conseils, commencée en XII, 14 et interrompue par le résumé magistral de l'épître XII, 18-29, reprend dès le début du chapitre XIII. Au verset XIII, 8, nouvelle interruption; la fidélité aux anciens chefs de la communauté évoque sans doute le souvenir du Christ qu'ils ont prêché: il faut rappeler la personne éternelle du Christ: Ἰησοῦς χ. ἐχθὲς καὶ σήμερον ὁ αὐτὸς καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας. Cette louange au Christ ne nous étonne pas dans une épître où il a été tant question de Lui, de sa supériorité sur les anges et sur Moïse, de son souverain sacerdoce, de son éternité; non point que ce fût là le sujet de l'épître, le but que l'auteur (1) se fût proposé, mais c'en est un argument important, une doctrine qui doit amener la conclusion (2): attachons-nous au Christ et à la nouvelle alliance qu'Il a inaugurée.

Une lecture rapide de notre lettre suffit pour remarquer les fréquentes exhortations que l'auteur multiplie à chaque page: il faut nous attacher au Christ et à son alliance nouvelle. La péricope que nous examinerons fait partie de ce genre parénétique, caractéristique d'Hébr.; dans la lettre qui touche à sa fin, elle en est aussi le dernier exemple.

On se propose ici, pour mieux comprendre l'exhortation finale d'Hébr., XIII, 9-15, d'en étudier la formulation, de dégager, à la suite d'une étude de ses formules littéraires, le mode de pensée qui a présidé à sa composition; toutes choses dont il faudrait par conséquent tenir compte pour la bien comprendre.

(1) Nous employons la locution « l'auteur de l'épître » dans un sens très large, désignant par là l'auteur de la formulation littéraire de l'épître aux Hébreux (Cfr. *Rép. de la C. B.* du 24 juin 1914, 3°).

(2) Cfr. B. WEISS, *Der Hebr. in Zeitgeschichtlicher Beleuchtung*, page 89 (dans *Texte u. Unt.* 1910).

Nous consacrerons ensuite un paragraphe à préciser la signification du verbe μένεν du v. XIII, 14. L'analyse de la péricope permettra de retrouver le contexte suivant lequel il faut interpréter μένεν; l'étude de ce dernier mot sera à son tour une confirmation de l'exégèse présentée dans la première partie de l'article.

Comme on le sait, il y a deux positions extrémistes dans l'interprétation de l'épître aux Hébreux. A l'opposé des hellénisants qui tiennent l'auteur pour un platonicien, et expliquent en ce sens toutes les formules littéraires, les vidant même de leur contenu chrétien (3), il y a une manière de lire l'épître qui ne remarque pas les formules hellénistiques et s'attache à expliquer toutes les locutions en recourant uniquement au judaïsme et à la forme de pensée juive traditionnelle. Il y a place pour une position intermédiaire. En lisant l'épître aux Hébreux, nous avons trouvé des formules empruntées à l'eschatologie juive, nous avons relevé une influence alexandrine dans le mode de pensée; et tout cela véhiculait le message chrétien authentique de l'Apôtre.

Il vaudrait la peine d'entreprendre plusieurs études de détail sur l'épître aux Hébreux, pour démêler la part des différentes influences que nous venons de signaler. C'est ce que nous faisons ici pour la péricope XIII, 9-15 (4). Nous espérons montrer que, malgré les apparences, l'expression μένουσαν πόλιν du v. XIII, 14 ne doit pas s'expliquer en fonction de la littérature apocalyptique juive, mais qu'elle a, dans notre texte, une coloration hellénistique qui lui donne un sens original. Nous croyons pouvoir montrer cette même influence dans toute la péricope XIII, 9-15. Ce faisant, nous aurons contribué à éclairer un peu le sens de ces quelques versets que MICHEL déclare parmi les plus obscurs de l'épître, en même temps qu'ils sont, toujours d'après MICHEL, la clef de la lettre. (5) Nous aurons aussi, par ce travail, apporté une faible contribution à l'étude du mot μένεν dans le N. T.

Une dernière remarque de méthode avant de terminer cette introduction. En général, nous éviterons d'éclairer notre texte par des passages du corps épistolaire paulinien, ou tirés d'autres écrits néo-testamentaires. En effet, tous les critiques admettent le caractère littéraire très particulier, de l'épître aux Hébreux; il serait difficile de restituer les nuances de cette expression particulière si l'on recourait à des parallèles de doctrine qui sont présentés sous d'autres formes littéraires. Pour les mêmes motifs, — et certainement avec plus de raison — il ne faut pas expliquer Hébr. par Philon. Des expressions parallèles seront parfois une illustration utile (6); il y a, en effet, dans notre

(3) Cfr., par exemple, MÉNÉGOZ et MOFFAT, à propos de Hébr., XIII, 10.

(4) Il est peut-être utile de justifier la délimitation de la péricope que nous nous proposons d'étudier: XIII, 9-15. Sans doute peut-on la faire commencer en XIII, 8, ce dernier verset étant le motif ou plutôt l'occasion de l'exhortation; mais comme celle-ci seule nous intéresse, nous croyons devoir commencer notre étude au verset XIII, 9. Il y a divergence de vues, chez les commentateurs, pour déterminer la conclusion de la péricope. Dans l'ouvrage déjà cité de WEISS, celui-ci propose XIII, 7-17 sous le titre: *Die Tendenz des Hebr.* Cette division pourrait, en effet, se soutenir; l'unité littéraire de cet ensemble se recommande par l'inclusion: le verset 17 reprend l'idée du verset 7, en l'appliquant aux chefs actuels

de la communauté: il faut les honorer, leur obéir (Cfr. aussi BONSIRVEN, p. 531). Dans son commentaire, en 1897, Weiss appelait XIII, 9-16: *Die Hauptermahnung*. Sans doute, le verset 16 est-il habituellement rattaché au verset précédent, à cause du mot *ὑποτα*; mais c'est là un procédé d'enchaînement verbal; il reste que le centre d'intérêt a changé, comme nous le verrons plus loin. Par contre, le v. 15 fait partie de l'exhortation à rester fidèles au Christ qui a inauguré un culte nouveau (Pas pour HOLTZMANN, *Einleitung*, p. 308).

(5) MICHEL, *Der Brief an die Hebräer*, Göttingen, 1936, p. 222.

(6) Toute expression est plus ou moins adaptée à l'idée qu'elle véhicule: l'expression, en effet, existe déjà auparavant; ce n'est pas un vêtement neuf, fait tout exprès

épître, une manière de penser et une composition littéraire qui rappelle la manière des Alexandrins; mais celles-ci s'exercent sur des réalités différentes, elles signifient autre chose; ce sont deux mondes différents: la philosophie judéo-alexandrine et la Révélation du Christ. L'opposition que la théologie de notre auteur établit entre les deux Testaments est radicale; mais sa fidélité au donné révélé chrétien l'obligera parfois à modifier les catégories plus rigides de la pensée alexandrine. Ainsi les justes de l'A. T. qui n'avaient bénéficié que d'une révélation terrestre, (7) sont cependant des fidèles du Christ; (8) ils ont leur place dans la cité céleste. (9) De plus, Hébr. dépend de l'A. T. dans une autre mesure et d'une autre manière que Philon. Dès lors, éclairer Hébr. par Philon, ce serait expliquer *a priori* une présentation théologique de la Révélation du Christ par une philosophie religieuse humaine déterminée, et substituer peut-être celle-ci à celle-là: en d'autres mots, c'est s'exposer à fausser *a priori* le vrai sens d'Hébr., à ne pouvoir découvrir la véritable pensée de son auteur.

Notre méthode sera d'éclairer l'auteur par lui-même; et notre position est d'autant meilleure, pensons-nous, que notre péricope est un résumé de l'épître, où les mots sont une allusion à ce qui a été exposé au cours du développement, où l'exhortation rappelle les nombreuses recommandations qui ont précédé, où le mode de penser et de raisonner suit le même mouvement de pensée que dans toute l'épître.

§ I. — L'EXHORTATION FINALE, Hébr., XIII, 9-15.

Tous les exégètes qui ont étudié l'épître aux Hébr. en ont loué la haute tenue littéraire et la belle unité de composition. Cela nous met à l'aise quand, soit pour éclairer les formules lapidaires et qui supposent une explication que les destinataires de l'épître connaissent; soit pour expliquer le sens de versets trop concis que nous aurons à étudier, nous recourrons à d'autres passages de l'épître. (10)

Voici cette péricope, Hébr., XIII, 9-15:

9. Διδαχαῖς ποικίλαις καὶ ξέναις μὴ παραφέρεσθε· καλὸν γὰρ χάριτι βεβαιωθῆναι τὴν καρδίαν, ὃ βρώμασιν, ἐν οἷς οὐκ ὠφελήθησαν οἱ περιπατοῦντες.

10. Ἔχομεν θυσιαστήριον ἐξ οὗ φαγεῖν οὐκ ἔχουσιν ἐξουσίαν οἱ τῇ σκηνῇ λατρεύοντες.

pour telle idée particulière. Le jeu de l'adaptation doit se faire en étudiant le vocabulaire de l'auteur en lui-même. Quand nous rencontrerons des formules qui sont apparentées à l'expression d'une pensée alexandrine, nous pourrions faire remarquer cette relation, en citer des parallèles; il n'en reste pas moins que nous aurons une adaptation de formules littéraires à l'expression de la doctrine de l'auteur. La norme pour juger si le vêtement est bien à la mesure de la chose ne sera pas le modèle, le patron étranger, mais l'auteur lui-même; en d'autres termes, chaque fois que cela sera possible, c'est à l'ensemble de l'épître aux Hébr. que nous recourrons pour éclairer l'expression obscure ou trop concise d'un passage étudié.

(7) Pour cette révélation terrestre pré-

sentée en antithèse avec la révélation céleste, cfr. XII, 18-21. Les saints personnages dont parle Hébr. au chapitre XI, appartiennent à l'ancienne alliance; celle-ci est régie par l'ancienne loi, la loi des prescriptions charnelles (VII, 16) qui ne pouvait pas leur apporter le salut du Christ (cfr. IX, 10 et XIII, 9).

(8) Cfr. Hébr., XI, 26.

(9) Cfr. Hébr., XII, 23.

(10) Même la description de la situation religieuse des justes de l'A. T. (chap. XI) peut éclairer les données de XIII, 9-15. Cfr., par exemple, une application, à la page 74; l'auteur, en effet, considère ces saints personnages comme comptant déjà parmi les fidèles du Christ; cfr., par exemple, le verset XI, 26.

11. Ὃν γὰρ εἰσφέρειται ζήων τὸ αἷμα περὶ ἁμαρτίας εἰς τὰ ἅγια διὰ τοῦ ἀρχιερέως, τούτων τὰ σώματα κατακαίεται ἕξω τῆς παρεμβολῆς.

12. Αὐτὸ καὶ Ἰησοῦς, ἵνα ἁγιάσῃ διὰ τοῦ ἰδίου αἵματος τὸν λαόν, ἕξω τῆς πόλεως ἑπαῖθεν.

13. Τοῖον ἐξερχώμεθα πρὸς αὐτὸν ἕξω τῆς παρεμβολῆς, τὸν ὀνειδιζμὸν αὐτοῦ φέροντες.

14. Οὐ γὰρ ἔχομεν ὥδε μένουσαν πόλιν, ἀλλὰ τὴν μέλλουσαν ἐπιζητοῦμεν.

15. Δι' αὐτοῦ οὖν ἀναφέρωμεν θυσίαν αἰνέσεως διὰ παντὸς τῷ θεῷ, τοῦτ' ἔστιν καρπὸν χειλέων ὁμολογούντων τῷ ὀνόματι αὐτοῦ.

Voici la traduction que nous proposons: (11)

« 8. Jésus-Christ hier et aujourd'hui est le même; il le reste pour les siècles. 9. Les différentes doctrines étrangères à la nouvelle alliance ne doivent pas vous détacher de Lui; car mieux vaut affermir son cœur par le don (du Christ) que (de mettre son salut) dans des aliments: cette dernière façon de se comporter s'est révélée inutile. 10. Nous avons un autel (céleste) auquel ne peuvent participer ceux qui restent attachés au culte (terrestre) du tabernacle. 11. En effet, le grand-prêtre apporte dans le sanctuaire le sang des victimes (en expiation) du péché, mais c'est hors du camp qu'on brûle leurs corps. 12. C'est pour cette raison que Jésus aussi, voulant sanctifier son peuple par son propre sang, a souffert en dehors de la ville. 13. Donc (nous aussi) il nous faut sortir hors du camp, et portant l'opprobre de Jésus, aller vers Lui; 14. car ce n'est pas ici-bas que nous avons un séjour stable et définitif, nous recherchons celui qui doit venir. 15. Et parlant, c'est par Jésus que nous offrirons continuellement à Dieu un sacrifice de louange, c'est-à-dire le fruit des lèvres qui glorifient son nom ».

Abordons l'étude de chaque verset.

Une affirmation solennelle de l'éternité du Christ prélude à l'exhortation: Ἰησοῦς χριστὸς ἐχθὲς καὶ σήμερον ὁ αὐτὸς καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας (12). Il faut souligner ici l'idée de l'éternité du Christ, à laquelle nous reviendrons plus loin (13). Cette doxologie christologique va entraîner une recommandation; celle-ci est d'abord formulée négativement, et assez confusément d'ailleurs: Διδακαῖς ποικίλαις καὶ ξέναις μὴ παραφέρεσθε (14).

Les Διδαχαί.

On a proposé diverses explications de διδαχαί: Y a-t-il une allusion aux doctrines païennes, ou peut-être s'agit-il d'erreurs gnostiques, d'hérésies quelconques?

On ne parle pas de ces διδαχαί dans le reste de l'épître; le terme ποικίλος est employé ailleurs dans le même sens qu'ici: « varié » (15); et de même ξένος a encore un autre emploi dans l'épître, avec le même sens de « étranger » (16). Ces parallèles ne nous éclairent pas. On peut, à propos de διδαχαί, songer à Eph., IV. 14: « Afin que nous ne soyons plus des enfants flottant et emportés à tout vent de doctrine, par la tromperie des hommes; ou encore à Col., II, 22: « Ces défenses ne sont que des préceptes et des enseignement, humains ». Il est possible qu'indirectement et d'une façon générale soient désignées ici des erreurs qui peuvent se glisser dans une communauté chrétienne. Mais l'auteur n'a pas à en combattre effectivement; car si cela était, il aurait signalé ces obstacles directs au Christ et à son message de salut. En fait, il s'en tient au parallèle entre l'ancienne et la nouvelle loi: le don du Christ produit l'affermissement

(11) Les passages entre parenthèses interprètent et précisent la traduction: l'étude qui suit veut être une justification de cette interprétation.

(12) Hébr., XIII, 8.

(13) Cfr. p. 22 sv.

(14) Hébr., XIII, 9.

(15) Hébr., II, 1.

(16) Hébr., XI, 13.

du coeur; les rites de l'ancienne loi n'en ont pas le pouvoir. Nous savons qu'ils ne sont pas du Christ; ce sont des ordonnances charnelles. (17)

L'épître nous donne une petite indication, en II, 1, qui pourrait éclairer les doctrines dont il est question au v. XIII, 9^a: il faut prêter attention au message du Christ, de peur d'être entraînés à la dérive: μήποτε παραρῶμεν. Ne pas recevoir la parole du Christ, équivaut donc à être entraînés, à perdre pied. Et, comme au chapitre XIII, un parallèle justificatif — γάρ (18) — entre l'ancienne la nouvelle loi confirme cette exhortation. Pour MICHEL (19), ces ποικίλαι διδασκαί désignent *das Bekenntnis zu Menschensatzungen*. Si l'on accepte cette explication, il faudrait donc, dès le début de la péricope, admettre l'expression de cette dualité qui oppose le Christ, qui se trouve dans la sphère céleste, à l'ancienne économie, dans la sphère terrestre. Nous verrons si la suite du passage peut fonder cette interprétation.

Voyons donc la seconde partie du verset: καλὸν γὰρ χάριτι βεβαιῶσθαι τὴν καρδίαν, οὐ βρώμασιν, ἐν οἷς οὐκ ὠφελήθησαν οἱ περιπατοῦντες: « Car il vaut mieux affermir son coeur par la grâce que par des aliments, qui n'ont servi de rien à ceux qui s'y attachent ».

Καλὸν nous paraît rendre un comparatif; CRAMPON traduit aussi: « il vaut mieux » (20). On peut considérer καλὸν comme une tournure sémitique, et comme l'équivalent de κάλλιον ou de κρείσσον, un des thèmes principaux de l'épître. (21) Il y aurait, dans ce cas, un parallèle assez frappant avec κρείσσον de VII, 22, où Jésus est proclamé garant d'une alliance d'autant meilleure qu'il est éternel. Dans notre chapitre XIII également, c'est après une proclamation de l'éternité du Christ que l'on conclut à la supériorité de son don — l'alliance qu'il nous a apportée et qui doit affermir nos coeurs — sur le culte ancien. En somme, καλὸν — interprété comme un comparatif — nous avertit que dans XIII, 9^b nous aurons à constater une comparaison entre des données de l'ancienne et des données de la nouvelle alliance. Une explication de βεβαιῶσθαι et de l'antithèse χάρις — βρώματα nous apportera de nouveaux éclaircissements.

Quelques parallèles permettront de mieux saisir la force du terme βεβαιῶσθαι du v. XIII, 9^b.

Au chapitre VI, il y a, tout comme dans notre verset XIII, 9, une opposition entre la participation au don céleste (22), à l'Esprit-Saint (23) et la perte de cette grâce, exprimée par le verbe παραπίπτειν (24). Un couple analogue se retrouve chez st. Paul: τῷ ἰδίῳ κυρίῳ στήκει ἢ πίπτει; (25) et rapellons-nous le passage souvent cité: ὁ δοκῶν ἐστάναι βλεπέτω μή πέσῃ. (26) On retrouve aussi, dans la même épître, le couple πίπτειν (27) μένειν. (28) PHILON emploie le couple ἐστάναι — πίπτειν; je signale spécialement un chapitre entier (29), où les deux verbes s'entrelacent dans un parallèle antithétique qui oppose Dieu — ἐστώς — à la créature sensible, caractérisée par πίπτειν: la stabilité op-

(17) Au sujet de la correspondance entre ordonnances charnelles et institutions juives de l'ancienne alliance, cfr. KÄSEMANN, p. 34: « Man übersieht immer wieder dass die grosse Diastase des Hebr. himmlisch-irdisch lautet, wobei der jüdische Kult als spezifischer Vertreter des Kosmischen gesehen wird. Darum verwandelt man diesen Gegensatz so leicht unter der Hand in den anderen: christlich-jüdisch ».

(18) Hébr., II, 2.

(19) MICHEL, *ad locum*, p. 227.

(20) CRAMPON, *La Sainte Bible*; N. T., p. 279.

(21) Le thème de la supériorité de tout

ce qui touche à l'alliance nouvelle sur l'ancienne; cfr. I, 4; VII, 19, 22; VIII, 6; IX, 14; IX, 23; X, 34; XI, 16; XII, 25.

(22) Hébr., VI, 4.

(23) Cfr. II Cor., XIII, 13: κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος juxtaposé à ἡ χάρις τ. κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ.

(24) Hébr., VI, 6.

(25) Rom., XIV, 4.

(26) I Cor., X, 12.

(27) I Cor., XIII, 8.

(28) I Cor., XIII, 13.

(29) Mut. Nominum, VII (COHN-WENDLAND, III, 166).

posée à l'instabilité. Ces formules littéraires, voisines de celles de notre auteur, peuvent les éclairer.

Relisons le début d'*Hébr.*, VI; nous remarquerons mieux l'opposition entre la grâce, décrite aux vv. VI, 4 et VI, 5, et παραπίπτειν du verset suivant. Nous en concluons que le don céleste — τῆς δωρεᾶς τῆς ἐπουρανίου — est présenté comme un affermissement. Ne plus posséder ce don divin, ces puissances du monde futur — δυνάμεις τοῦ μέλλοντος αἰῶνος — c'est chanceler, παραπίπτειν. Revenons maintenant au v. XIII, 9; nous en saisirons mieux la valeur: cherchez l'affermissement, la fermeté de cœur dans le don du Christ — χάριτι — non dans des nourritures — βρώμασιν — qui ne peuvent la donner.

χάρις - βρώματα.

On a proposé d'entendre βρώματα « comme se rapportant aux prescriptions de la loi mosaïque concernant les viandes pures et impures... » (30); ou bien, à cause du parallèle avec διδαχαῖς ποικίλαις du même verset, βρώματα serait une image qui reprendrait l'idée de doctrines diverses. (31) D'autres hypothèses ont été émises: βρώματα se rapporterait à des doctrines ascétiques ou gnostiques, (32) ou à un repas sacrificiel, (33) ou au corps du Christ, (34) ou à une oblation d'aliments en général, (35) etc. Il serait surprenant que notre auteur soulève, par une simple allusion, une question non encore touchée dans l'épître. Mais surtout il y a entre χάριτι et βρώμασιν (36) une antithèse qui est expliquée — γάρ — par les vv. 11-14; ceux-ci sont un parallèle entre l'ancien et le nouveau culte: si c'est une justification de l'opposition χάρις - βρώματα, ces deux derniers termes doivent sans doute désigner l'Ancien et le Nouveau Testament.

De plus, nous trouvons βρώματα en IX, 10. C'est un passage qui oppose encore une fois l'ancien et le nouveau culte; celui-là est une figure de celui-ci. L'ancien culte est caractérisé par des ordonnances charnelles, parmi lesquelles celles se rapportant aux nourritures, aux boissons, aux immersions. Ces rites sensibles (37) correspondent au premier tabernacle — πρώτη σκηνή; (38) — ils ont été imposés pour un temps, (39) mais ils ne peuvent amener à la perfection ceux qui les pratiquent. (40) Au chapitre XIII, nous retrouvons presque la même formule appliquée à βρώματα: ἐν οἷς οὐκ ὠφεληθήσαν οἱ περιπατοῦντες; (41) ces nourritures — nous songeons aux « rites d'Ancien Testament » — n'ont été d'aucune utilité à ceux qui en ont vécu. (42)

Notre interprétation du terme βρώματα, auquel s'applique cette même (43) mention d'inutilité, trouve sa confirmation dans la lecture de l'épître, où nous relevons cette ligne générale: inutilité des institutions de l'ancienne alliance en face de la nouvelle; le Christ a été élevé au plus haut degré de perfection; (44) et, parfait Lui-même, Il a été une

(30) MÈNÉGOZ, *La Théologie de l'Épître aux Hébreux*, p. 162.

(31) Cfr. HARNACK, *Grundriss*, § 12.

(32) Cfr. MOFFAT, *The Epistle to the Hebrews*, Edimburgh 1904; *ad locum*.

(33) Cfr. SPITTA; dans MÈNÉGOZ, *ad locum*.

(34) Cfr. HOLTZMANN, *Einleitung in das Neue Testament*.

(35) B. WEISS, *Der Brief an die Hebräer*, Göttingen 1897; *ad locum*.

(36) En 1897, WEISS (*ad locum*) pensait qu'il ne fallait pas souligner cette antithèse; en 1910 (*Texte u. Unt.*, p. 89) il modifia sa position.

(37) Il faut comprendre βρώματα essentiellement comme un objet de la sphère sensible. Cfr. *infra*, p. 9.

(38) *Hébr.*, IX, 8.

(39) *Hébr.*, IX, 10.

(40) *Hébr.*, IX, 8.

(41) *Hébr.*, XIII, 9.

(42) περιπατεῖν + ἐν: cfr. BAUER; LIDDELL-SCOTT, 3^e; WINDISCH, dans son commentaire, dit à propos de ces versets: « die alttestamentlichen Kultzeremonien betreffen nur das Äussere, nie das Innere des Menschen »; et il renvoie à *1 Petri*, III, 21.

(43) *Hébr.*, IX, 9 et XIII, 9.

(44) *Hébr.*, II, 10.

cause de salut. (45) Le Fils est prêtre à jamais, alors que la Loi a établi des prêtres en leur laissant leurs faiblesses. Les sacrifices de l'ancienne loi ne pouvaient enlever le péché; (46) la Loi qui ne possédait que l'ombre des biens futurs, ne pouvait les donner; (47) le Christ nous les a apportés par son sacrifice unique. Ceux qui s'approchent du Christ par la foi seront affermis en Lui. (48)

L'ensemble de ces preuves nous paraît établir la signification de *βρώματα*, qui, selon nous, vise l'ancienne alliance, et plus spécialement à cause des vv. IX, 10 et XIII, 9, où le mot se retrouve, les rites de l'ancien culte, devenu inutile parce qu'il n'a jamais amené quelqu'un à la perfection, (49) au salut que l'on obtient en s'approchant du Christ: (50) ce salut, ce don du Christ qui nous affermit, nous l'avons obtenu non de la Loi, mais du royaume inébranlable qui lui a succédé. (51) Nous préciserons notre idée: *βρώματα* est une sorte de synecdoque — *βρώματα*: catégorie d'ancienne alliance, culte d'ancienne alliance — que nous ne nous étonnons pas de rencontrer dans notre auteur. Ce terme devait lui paraître un symbole propre à représenter l'ancienne loi qu'a deux reprises il appelle: loi charnelle — *νόμον ἐντολῆς σαρκίνης*, (52) — ordonnances charnelles — *δικαιώματα σαρκός*. (53) Si l'on entre dans cette façon de voir, *βρώματα* est pour notre auteur un terme bien choisi, (54) et à cause du texte où il est opposé à *χάρις*, et à cause du contexte de toute la péricope; (55) et aussi à cause des parallèles que nous avons signalés dans l'épître; nous disons qu'il est un terme bien choisi pour exprimer une donnée qui fait partie de la sphère des choses sensibles, une donnée qui s'oppose aux réalités stables du monde céleste.

À la suite de cette explication sur le mot *βρώματα* du v. XIII, 9, nous suggérons cette remarque concernant le terme *διδασκαί* qui fait partie du même verset: *χάριτι βεβαιούσθαι* s'oppose à *διδασκαίς* ...*παραφέρουσθε*, tout comme il s'oppose à *βρώματα*. Ne pourrait-on en conclure que les deux données *διδασκαί* et *βρώματα*, auxquelles s'oppose la *χάρις* de la nouvelle alliance, désignent la même réalité, « les institutions de l'A. T. »? Mais en insistant sur la mention péjorative de leur inutilité — *ἐν οἷς οὐκ ὠφελήθησαν οἱ περιπατοῦντες* — tout ce qui n'est pas la nouvelle alliance (56) n'apporte pas la stabilité. C'est le don du Christ qui affermit *χάριτι βεβαιούσθαι τὴν καρδίαν*.

Au verset XIII, 9, nous avons relevé l'opposition entre l'ancienne alliance et la nou-

(45) Hébr., V, 9.

(46) Hébr., X, 11.

(47) Hébr., X, 1.

(48) Hébr., XI, 40; XII, 23; même sens dans notre péricope: XIII, 9 et XIII, 14.

(49) Hébr., VII, 19a.

(50) Hébr., VII, 25.

(51) Hébr., XII, 28.

(52) Hébr., VII, 16.

(53) Hébr., IX, 10.

(54) Il suffit qu'un mot isolé soit susceptible d'une signification symbolique, pour que notre auteur s'autorise à l'employer ainsi. Par exemple, *ἐπαγγελία* signifiait, dans l'histoire des patriarches, « la terre promise »; mais l'auteur lui donne aussi le sens de « promesse de la loi nouvelle », en l'appliquant à Abraham. Le cas de *σκηνή* est encore plus significatif; à cause de l'importance du tabernacle du désert, l'auteur exprime l'opposition des deux cultes par *σκηνή ἀληθινή* — le culte céleste, — et *πρώτη σκηνή* — le culte juif; — CRAMPON traduit

très bien *πρώτη σκηνή* par « la partie du tabernacle » (IX, 3), la partie antérieure du tabernacle (IX, 6); il s'agit là, en effet, de la description du tabernacle du désert. Mais en IX, 8, il traduit « le premier tabernacle »; en effet, il ne s'agit plus du tabernacle de Moïse, mais *ἡ πρώτη σκηνή* a ici une valeur symbolique: le culte ancien par rapport au culte nouveau; ce dernier est appelé « le vrai tabernacle », avec l'emphase du double article: *ἡ σκηνή ἡ ἀληθινή* (VIII, 2) Cfr. aussi HOLTZMANN, *Einleitung*, p. 300: « Die *σκηνή* als Gegenstand der Belehrung des Pentateuchs ».

(55) Cfr. toute l'analyse que nous donnons de XIII, 9-15.

(56) DIBELIUS (Th. Blätter, janvier 1942 col. 9), après avoir remarqué que, dans Hébreux, le nouveau culte exclut l'ancien, ajoute très justement: « Dieses Urteil gilt aber nicht nur dem israelitisch-jüdischen Gottesdienst, sondern allem kultischen Betrieb überhaupt ».

velle, sous la forme des rites anciens qu'il faut abandonner pour s'attacher au don céleste du Christ; l'antithèse continue au verset suivant sous la forme d'une opposition entre l'autel de la nouvelle alliance et le tabernacle ancien: ἔχομεν θυσιαστήριον ἐξ οὗ φαγεῖν οὐκ ἔχουσιν ἐξουσίαν οἱ τῇ σκηνῇ λατρεύοντες: nous avons un autel auquel ne peuvent participer ceux qui restent attachés au culte du tabernacle.

Deux cultes: θυσιαστήριον et σκηνή.

Le début du verset 10 est difficile à expliquer; les commentateurs en ont donné une exégèse fort variée. Comme dans une antithèse, les deux termes opposés s'éclairent l'un l'autre, nous étudierons d'abord le second pour lequel nous trouvons des parallèles dans notre épître. Il s'agit donc d'examiner ce que représente pour notre auteur l'expression οἱ τῇ σκηνῇ λατρεύοντες. Le mot σκηνή peut désigner, comme c'est le cas au verset IX, 8 (57) le tabernacle ancien, le culte selon la loi ancienne. Or, dans un autre endroit de l'épître, (58) nous trouvons une explication sur le culte du tabernacle ancien, qui nous aidera à comprendre l'expression οἱ τῇ σκηνῇ λατρεύοντες du v. XIII, 10. En effet, en VIII, 4 et sq., nous lisons, au sujet des prêtres qui offraient les sacrifices selon la Loi, κατὰ νόμον, « qu'ils célèbrent un culte qui n'est qu'une image et une ombre des choses célestes », οἵτινες ὑποδείγματι καὶ σκιᾷ λατρεύουσιν τῶν ἐπουρανίων. Si l'on en rapproche notre verset, on établira une sorte d'équivalence entre ὑποδείγματι καὶ σκιᾷ et σκηνῇ. D'ailleurs, l'auteur a pris lui-même le soin de l'indiquer, (59) quand il dit que Moïse construisit le tabernacle — σκηνή — sur le modèle céleste — τύπος — que Dieu lui avait montré sur la montagne: on peut donc l'appeler « ombre », « figure » du culte céleste; et cette figure est un culte terrestre, — ἐπὶ γῆς. (60) — Au contraire, le culte nouveau du Christ, notre grand-prêtre, est céleste — ἐν τοῖς οὐρανοῖς, (61) le Christ officie dans un tabernacle véritable, — τῶν ἀγίων λειτουργὸς καὶ τῆς σκηνῆς τῆς ἀληθινῆς, (62) — supérieur à l'ancien et plus parfait que lui; tabernacle qui n'a pas été fabriqué de main d'hommes, c'est-à-dire qui n'appartient pas à cette création-ci. (63) On le voit, les deux cultes sont exprimés par la catégorie: ombres-réalités, ou, comme notre auteur le dit lui-même en parlant des sacrifices de l'ancienne et de la nouvelle loi: (64) « les ombres... et l'image même des choses », σκιάν... αὐτῆν τὴν εἰκόνα τῶν πραγμάτων. Si, à la lumière de ces explications de l'auteur sur les cultes ancien et nouveau, on relit notre verset XIII, 10, en tenant compte d'une part de l'antithèse entre θυσιαστήριον et σκηνή et d'autre part de l'explication que nous avons donnée de l'expression οἱ τῇ σκηνῇ λατρεύοντες, on devra comprendre θυσιαστήριον comme une réalité de la sphère céleste, dans le sens où, au v. VIII, 2, sont mentionnés dans la sphère céleste, — ἐν τοῖς οὐρανοῖς — le sanctuaire et le vrai tabernacle, τὰ ἅγια... καὶ ἡ σκηνὴ ἡ ἀληθινή. (65)

Quant au mot φαγεῖν, il a été suggéré peut-être par le mot βρώματα du verset précédent; on peut l'entendre au figuré: θυσιαστήριον ἐξ οὗ φαγεῖν vivre de l'autel, comme nous le lisons dans I Cor., IX, 13: οἱ τὰ ἱερὰ ἐργαζόμενοι τὰ ἐκ τοῦ ἱεροῦ ἐσθίουσιν: « Ceux

(57) Cfr. note (54).

(58) H^{br.}, VIII, 4 et sqq.

(59) H^{br.}, VIII, 5.

(60) H^{br.}, VIII, 4.

(61) H^{br.}, VIII, 1.

(62) H^{br.}, VIII, 2.

(63) H^{br.}, VIII, 11; cfr. aussi IX, 24.

(64) H^{br.}, X, 1 sq.

(65) Le P. BONSRIVEN pense autrement: « L'autel est donc le Christ. Et cela

s'accorde parfaitement avec tout le symbolisme de l'épître... » (p. 526). Suivent des affirmations, parfois enthousiastes, mais où nous ne relevons pas d'indications concrètes. Nous n'avons fait qu'indiquer la ligne générale d'interprétation; notre tâche n'est pas de débrouiller cette imagerie du culte céleste, dans Hébr.: ce serait, par exemple, l'objet d'un travail sur les réalités célestes de l'épître.

qui remplissent les fonctions sacrées *vivent* du temple », où le verbe ἐσθίσαιν a le même sens que son parallèle ζῆν, au verset suivant.

Le verset XIII, 10 présente donc une opposition entre le culte céleste et le culte terrestre. Cependant, parce que c'est une explication sur le culte spirituel, culte que le Christ a introduit, et aussi à cause de choix de φαγεῖν, (66) il ne peut pas ne pas y avoir de résonance sur le culte concret des chrétiens, d'allusion à l'eucharistie; la présentation théologique, en effet, ne supprime pas la réalité, elle la suppose plutôt. Les destinataires de l'épître, qui avaient si souvent dû participer au culte nouveau, devaient penser à l'eucharistie, en lisant ce verset. L'auteur y a certainement fait allusion; mais il n'en reste pas moins vrai que cette allusion n'a pas été son but premier; (67) il était préoccupé avant tout de la présentation théologique des deux cultes, et cela dans les catégories philosophiques qui lui étaient familières.

Résumons l'exégèse du v. XIII, 10: l'auteur oppose le culte de l'ancienne alliance à celui de la nouvelle. Le premier est terrestre; celui de la nouvelle alliance est présenté comme un culte que le Christ rend au ciel, parce que, dans la pensée de notre auteur, tout ce qui est définitif et parfait est céleste: θουιαστέριον est une donnée du culte céleste, donc définitif, dont le tabernacle de l'ancienne loi n'est qu'une ombre, une figure, c'est-à-dire quelque chose de transitoire. Enfin il y a opposition entre ces deux données, parce que l'établissement du culte céleste a abrogé le culte terrestre; ceux qui restent attachés à ce dernier ne peuvent pas — οὐκ ἔχουσιν ἐξουσίαν — participer au culte nouveau. Nous pensons qu'il faut comprendre le v. XIII, 10 comme suit: « Nous avons un culte céleste auquel ne peuvent participer ceux qui restent attachés à ce qui n'est qu'une ombre, une figure de ce culte ».

Les deux versets précédents ont présenté les deux cultes et leur opposition: le culte nouveau affermit les coeurs, l'autre pas: ceux qui restent attachés à celui-ci, un culte d'ombres et de figure, ne peuvent avoir part au culte nouveau, céleste.

Les trois versets, qui suivent (68) veulent prouver l'excellence du culte nouveau, par un raisonnement que j'appellerai typologique; sans doute, celui-ci paraîtra-t-il assez étrange à première vue, mais pour le lecteur familiarisé avec l'épître, ce raccourci — nous avons déjà fait remarquer que la péricope XIII, 9-15 est un résumé, en même temps qu'un point culminant de l'épître — est assez compréhensible, si on le lit à la lumière de ce qui a été dit sur les deux tabernacles, les deux souverains-sacerdotes, les deux cultes. La valeur de raisonnement est indiquée dès le début du verset: γάρ. L'argumentation sera suivie d'une conclusion pratique: fidélité au Christ; c'est toujours le même mouvement de pensée que nous observons dans l'épître: l'exhortation à rester fidèles au Christ et à l'alliance nouvelle et définitive qu'il a apportée reste l'objet et le but de l'auteur.

(66) Hébr., XIII, 10.

(67) Ce verset a été fort discuté. Les uns y ont cherché des preuves directes du culte eucharistique; d'autres ont affirmé qu'il ne s'agissait pas de cela; WINDISCH prétend que c'en est même l'exclusion; de même MENÉGOZ et d'autres Protestants. Pour MOFFAT, ceux qui y voient une allusion à l'eucharistie sont des « neo-sacramentariens ». — Nous croyons tenir compte de la mentalité alexandrine de l'auteur d'Hébr., mais nous voulons aussi nous ser-

vir des explications de l'épître pour éclairer ce petit résumé qu'est XIII, 9-15, et non pas déterminer *a priori*, comme semble le faire MOFFAT, que notre auteur est un pur alexandrin par sa doctrine comme par son expression littéraire: « Our Lord stands wholly outside the material world of sense, outside things touched and tasted... The writer has a mystical bent, to which the sacramental idea is foreign ». Ce sont là des affirmations faciles mais gratuites.

(68) Hébr., XIII, 11-13.

Voyons le détail de l'argumentation. Le verset 11 indique différents éléments du sacrifice ancien, type du sacrifice nouveau; nous les retrouverons, (69) quand, au verset 13, nous examinerons l'antitype, sa réalisation parfaite et définitive.

Un mot présente quelques difficultés: que faut-il entendre par *παρεμβολή*? *Hébr.*, XIII, 11 fait allusion à *Lévit.*, XVI, 27, où *παρεμβολή* signifie le camp des Israélites dans le désert. Mais le seul but d'*Hébr.*, en citant l'Ancien Testament, est d'en faire l'application typologique au verset 13. Le v. XIII, 11 est le premier temps d'un mouvement de pensée que nous pouvons résumer comme suit: 1° L'ancien culte brûlait les victimes du sacrifice hors du camp. (70) 2° C'est une figure que le Christ a réalisée, en souffrant hors des murs de Jérusalem. (71) 3° Nous devons réaliser ce double type que constituent le sacrifice ancien et le sacrifice du Christ, en sortant du « camp »; c'est-à-dire, comme nous le dirons dans l'explication du verset XIII, 13, (72) en sortant du monde, de la sphère terrestre pour aller à Jésus — *πρὸς αὐτόν* — qui réside dans la sphère céleste. (73)

Passons à l'exégèse des deux versets suivants. Après la mention d'un sacrifice de l'ancienne loi — celui de l'expiation annuelle — l'auteur poursuit: *διὸ καὶ Ἰησοῦς ἵνα ἀγιάσῃ διὰ τοῦ ἰδίου αἵματος τὸν λαόν, ἔξω τῆς πόλεως ἑπαθὲν.* (74) « C'est pour cette raison que Jésus aussi, voulant sanctifier son peuple par son sang, a souffert en dehors de la ville ». (75) Comme dans le verset précédent — *γὰρ* — un mot charnière introduit le verset 12: *διὸ*. C'est une première conclusion d'un raisonnement. La force de cet argument, la légitimité de sa logique aux yeux de l'auteur, ne peuvent être saisies que si l'on consent à entrer dans la mentalité de ce dernier: l'Ancien Testament, qui est l'ombre du Nouveau, en est aussi la figure prophétique; c'est pour le Christ une nécessité d'accomplir les Ecritures, — nécessité exprimée par *διὸ* — de réaliser (76) cette prédiction.

(69) Nous savons que, dans l'exégèse de notre auteur, il importe assez peu de rechercher le sens exact du type. Celui-ci, en effet, signifie tout ce dont l'exégète allégoriste le chargera; aussi nous n'aurons l'explication du v. 11 qu'au v. 13, où l'auteur nous donne l'application du type. Avec WINDISCH (*Commentaire*, p. 107), il est bon de faire remarquer combien notre auteur s'intéresse, non pas aux circonstances concrètes de la Jérusalem du premier siècle, mais aux institutions, aux indications telles que nous les lisons dans la Thora. Ce n'est pas un milieu historique et géographique, en effet, qui est le fondement des considérations de l'épître aux Hébreux; c'est le texte des LXX dont il accentue l'interprétation symbolique (cfr. p. 25), et dont il oppose les institutions religieuses et le culte à ceux de la religion du Christ; et cela selon une formule hellénistique, le couple « ombres-réalités ».

(70) *Hébr.*, XIII, 11.

(71) *Hébr.*, XIII, 12.

(72) Nous n'avons fait que signaler ici la difficulté de comprendre le mot *παρεμβολή*; le problème recevra sa solution, lors de l'exégèse du v. 13.

(73) D'où l'on peut déjà prévoir le sens

qu'il faut attribuer au mot *μένειν* (XIII, 14) dans le contexte psychologique que nous venons d'indiquer. Cfr. p. 87 ss.

(74) *Hébr.*, XIII, 12.

(75) « Ville », littéralement: porte de la ville.

(76) Pour *Hébr.*, comme pour l'école alexandrine, l'Ancien Testament est un symbole, une figure (*Hébr.*, IX, 9) qui s'est réalisée dans le Nouveau; ce qui logiquement entraîne l'abolition de l'Ancien Testament, devenu inutile (Cfr. VII, 18). Celui-ci, d'ailleurs, était une institution fort imparfaite (*Hébr.*, VIII, 5; X, 1), dont la signification ne s'est révélée complètement qu'avec la nouvelle alliance (Cfr. *Th. Wörterbuch*, II, p. 135, BEHM). Il en est du culte comme de l'alliance. Le culte du Christ, en effet, est céleste (Cfr. *Hébr.*, VIII, 1, 2, etc.), et toute l'institution sacrificielle ancienne n'en est qu'une image; n'est-ce pas Dieu lui-même qui en a montré l'image à Moïse (*Hébr.*, VIII, 5)? La relation entre les deux institutions est exposée par l'auteur lui-même (Cfr. surtout IX, 1-14): le sujet était trop tentant pour qu'il n'y exerçât pas son exégèse typologique. L'antithèse y est soulignée; malgré ce que *Hébr.* en dit, les sacrifices anciens ont été agréables

C'est par sa mort, par son sang que Jésus a sanctifié son peuple. Par sa théologie du sang (77), Hébr. dépend complètement de l'A. T. Le sang du Christ est appelé sang de l'aspersion (78), le sang qui a inauguré les choses célestes (79) et introduit l'alliance éternelle (80). Ainsi, la mort du Christ est la réalisation de la promesse (81); c'est par le sang de l'alliance nouvelle que, tout comme les saints de l'ancienne alliance (82), nous pouvons nous diriger — ἐξερχώμεθα (83), ἐπιζητούμεν (84) — vers la cité céleste — πρὸς αὐτόν (85), μένουσαν πόλιν (86). Remarquons que c'est la fidélité au donné révélé — notre salut réalisé par la mort sanglante du Christ — qui amène l'auteur à rapprocher antithétiquement les deux sacrifices sanglants. On le voit une fois de plus, la dépendance d'Hébr. vis à vis de l'A. T. — sanctifié par le sang — se concilie bien avec la présentation alexandrine — les réalités véritables sont dites célestes — pour exprimer le donné révélé: le salut par la mort du Christ (87).

Le verset 12 se termine par les mots: ἔξω τῆς πόλεως ἔπαθεν. C'est la seconde fois que nous rencontrons le mot ἔξω dans notre péricope; nous en reparlerons au verset suivant (88).

Lisons maintenant le verset XIII, 13: Τοῖνον ἐξερχώμεθα πρὸς αὐτόν ἔξω τῆς παρεμβολῆς τὸν ἀναιδέτηδόν αὐτοῦ φέροντας: «Donc, (nous aussi), il nous faut sortir du camp, et, portant l'opprobre de Jésus, aller vers Lui».

à Dieu et utiles à ceux qui les Lui offraient. C'est donc que notre auteur les a présentés sous un jour autre et qu'il avait des raisons d'en agir ainsi. Nous pensons que celles-ci doivent être recherchées dans sa mentalité hellénistique qui oppose l'A. T. au N., comme les choses sensibles aux réalités célestes, comme deux mondes différents dont l'un n'a aucune valeur en regard de l'autre: d'où la rigueur de l'antithèse. Cependant, le donné révélé corrigera, dans l'épître, ce que la présentation systématique, théologique, aurait de trop radical. Cfr. note (88).

(77) Hébr., IX, 22b.

(78) Hébr., XII, 24.

(79) Hébr., IX, 23.

(80) Hébr., XIII, 20.

(81) Hébr., XIII, 20.

(82) Hébr., XI, 10.

(83) Hébr., XIII, 13.

(84) Hébr., XIII, 14.

(85) Hébr., XIII, 13.

(86) Hébr., XIII, 14.

(87) Remarquons encore en passant l'opposition tranchée entre le Christ qui peut sauver ceux qui s'approchent de Dieu par Lui (Hébr., VII, 25), et la Loi qui ne le peut en aucune façon. Le peuple que Jésus sanctifie est aussi bien celui de l'A. que du N. T.; car le Christ meurt pour expier les transgressions commises sous la première alliance (Hébr., IX, 15) et les justes de l'A. T. obtiennent également l'ἐπαγγελίαν (XI, 39) et la τελείωσιν (XI, 40); ils sont appelés λαὸς τοῦ θεοῦ (XI, 25). Ainsi le donné révélé corrige le radicalisme théologique de l'auteur qui est porté à séparer

d'un façon trop absolue l'ancien économie du salut de la nouvelle.

(88) Le texte présente une légère variante: la Peshito donne la leçon πόλεως que reproduit Théodore. Ce doit être une lectio facilior, interprétation et précision de πόλεως. Le P⁴⁶ — en même temps que le mscr. P — porte παρεμβολῆς; on peut conclure à une leçon déformée, soit par harmonisation avec celle du v. suivant, soit à cause d'une insistance voulue sur le sens typologique. En effet, c'est le seul exemple de notre épître où un trait historique de la vie de Jésus (XIII, 12) — le fait que le Christ est mort hors de la ville de Jérusalem (Cfr. Jo., XIX, 17: ἐξῆλθεν, et XIX, 20: ἐγγὺς ἦν ὁ τόπος τῆς πόλεως) — est un type que nous devons réaliser en sortant de la sphère terrestre (XIII, 13; pour cette interprétation cfr. l'exégèse de ce verset, infra).

Le P⁴⁶, témoin égyptien d'une haute antiquité en lisant au v. 12 παρεμβολῆς, renforce le mouvement typologique du morceau. Nous avons signalé cette leçon, non pour rendre moins sûre la leçon de nos grands témoins — πόλεως, — mais plutôt parce que la leçon de P⁴⁶ peut être considérée comme un très ancien commentaire, indiquant une ligne d'interprétation, par ailleurs courante dans l'épître. Notons que cette exégèse typologique, en amenant l'interprétation hellénistique du v. XIII, 13 — il faut sortir comme Jésus, et aller vers la sphère céleste — renforce l'interprétation que nous donnons de la péricope XIII, 9-15, où nous faisons ressortir les éléments qui dénotent une pensée alexandrine.

Τοῖνον est un mot charnière, la conclusion d'un raisonnement dont nous avons rappelé la ligne générale, aux pages 13 et 14. C'est un témoignage de plus de l'exégèse caractéristique d'Hébr., cette exégèse charismatique (89) qui découvre un sens plénier aux textes de l'A. T. de la façon la plus inattendue: les victimes du Yôm kippur, brûlées hors du camp, dans le désert, sont une indication que Jésus souffrira hors de la ville; d'où l'auteur conclura: notre place est hors de ce monde. Ce que nous devons réaliser, ce n'est pas seulement le type de l'A. T., c'est aussi le type du Christ: sortir comme Lui et porter son opprobre — τὸν ὀνειδισμὸν αὐτοῦ φέροντες — comme Lui.

Il faut se rappeler combien certains mots ont de l'importance pour Hébr., et, si l'auteur, qui sait écrire, a pris soin de faire ressortir des mots-clefs, comme c'est le cas pour nos versets, l'exégète doit en tenir compte. On serait tenté de souligner, dans notre péricope, le verset 12, parce qu'il rappelle un argument important de l'épître (90). Cependant, de même que dans l'ensemble de la lettre le sacrifice du Christ qui nous sanctifie est un élément de toute première importance mais qui n'en constitue pas le but, de même ici, cette sanctification du Christ est mentionnée, sans cependant constituer l'intérêt principal de la péricope. Le sens de celle-ci est de souligner avant tout la séparation, le détachement de quelque chose, — que nous préciserons quand nous identifierons παρεμβολή (91); — ce mouvement de détachement est souligné par le mot ἔξω (92) trois fois répété: ἔξω τῆς παρεμβολῆς (93), ἔξω τῆς πόλεως (94), ἔξω τῆς παρεμβολῆς (95). La péricope souligne ensuite l'attachement à Jésus — πρὸς αὐτόν (96) (97) — et à la vocation céleste qu'il nous a méritée — ἔχομεν μένουσαν πόλιν... μέλλουσαν (98).

Voyons de plus près les diverses expressions, en tenant compte des explications de la lettre. ἐξερχόμεθα ἔξω τῆς παρεμβολῆς, « il nous faut sortir de ce camp ». L'exégète d'Hébr. rencontre souvent, mais surtout au chapitre XI, cette idée que sur la terre, nous sommes des étrangers, incertains de notre sort (99), qu'il ne faut pas nous attacher à notre séjour, ici-bas. Les justes de l'A. T. nous en donnent l'exemple; leur foi comporte une orientation vers le Christ (100); il suffit de lire, par exemple, le chapitre XI pour s'en convaincre; non pas que nous devons retrouver ce mouvement — détachement du terrestre et orientation vers le Christ — à propos de tous les personnages cités. Cette nomenclature (101), qui est un procédé littéraire hellénistique, devait nécessairement présenter une certaine variété dans les héros; mais les principaux personnages sont des types de foi qui se détachent du monde actuel et aspirent à une patrie future meilleure.

Voyons l'exemple d'Abraham: πίστις... ἐξῆλθεν (102). La foi le fait sortir de sa patrie terrestre; même la terre promise lui est une terre étrangère (103), parce que la foi lui

(89) Cfr. *Commentaire* de MICHEL, p. 36.

(90) C'est ce que fait, par exemple, MICHEL: « Wir dürfen uns also nicht darüber täuschen, das nicht XIII, 14, sondern XIII, 12 inhaltlich den Zusammenhang beherrscht » (p. 172).

(91) Cfr. *infra*, p. 74.

(92) Ces trois ἔξω constituent un raisonnement verbal, ou mieux encore l'armature d'un raisonnement typologique, que nous avons résumé à la page, 70 sq.

(93) *Hébr.*, XIII, 11.

(94) *Hébr.*, XIII, 12.

(95) *Hébr.*, XIII, 13.

(96) *Hébr.*, XIII, 13.

(97) Cette mention de ἡγήσους consti-

tue souvent, dans Hébr., le sommet d'une péricope; cfr., par exemple, *Hébr.*, II, 9; III, 1; IV, 14; VI, 20; VII, 22; XII, 2; XII, 12; XIII, 20. C'est une indication de plus en faveur de la ligne fondamentale que nous avons soulignée dans la péricope XIII, 9-15: détachement de la sphère terrestre et acheminement vers la sphère céleste où habite le Christ.

(98) *Hébr.*, XIII, 14.

(99) Cfr. MICHEL, p. 172.

(100) Cfr. MICHEL, p. 192.

(101) Pour ce caractère hellénistique, cfr., par exemple, *II Machab.*

(102) *Hébr.*, XI, 8.

(103) *Hébr.*, XI, 9, 13.

fait désirer la ville aux fondements stables, la ville de Dieu: ἐξεδέχετο γὰρ τὴν τοῦ θεοῦ πόλιν, ἣς τεχνίτης καὶ δημιουργὸς ὁ θεός (104). L'auteur reprend, au verset 14 du même chapitre, la même idée pour tous les hommes de foi dont il a parlé jusque là; ils reconnaissaient être en quête d'une patrie véritable (105): ὁμολογῆσαντες ὅτι ξένοι καὶ παρεπίδημοί εἰσιν ἐπὶ τῆς γῆς (106)... ὅτι πατρίδα ἐπιζητοῦσιν (107).

L'exemple de Moïse qui quitte l'Égypte pour rester solidaire du peuple de Dieu, n'est pas différent de ce qui nous est proposé à nous, chrétiens. L'auteur, découvrant ici sa pensée, dit explicitement ce que son système exégétique nous faisait voir dans tous ces exemples; à savoir que, par leur foi, ces saints personnages appartenaient déjà à l'économie du Christ. En effet, en agissant comme il le faisait, Moïse préférait l'opprobre du Christ aux richesses des Egyptiens: μείζονα πλοῦτον ἡγησάμενος τῶν Αἰγύπτου θησαυρῶν ὀνειδισμὸν τοῦ Χριστοῦ (108). La même tension entre les hommes de foi — qui ont choisi le Christ — et le monde, reparait à la fin du chapitre XI: tous ces saints personnages sont persécutés, maltraités, eux dont le monde n'était pas digne: θλιβόμενοι, κακουχούμενοι, ὧν οὐκ ἦν ἄξιος ὁ κόσμος (109). Les chrétiens, les destinataires de la Lettre, ont eu le même sort (110). On le constate une fois de plus: il n'y a pour Hébr. qu'une seule histoire du salut, dans l'A. T. comme dans le N., l'histoire de ceux qui s'attachent au Christ.

On voudrait pouvoir préciser maintenant ce que l'auteur entend par *παρεμβολή*; ce sera peut-être une confirmation de notre exégèse. Pour le P. BONSIRVEN, ce « camp », c'est l'ambiance, la mentalité, les observances judaïques (111). Nous ne voyons pas d'argument en faveur de cette signification, ni dans la péricope, ni dans l'ensemble de l'épître. Le v. XIII, 14 qui devrait en être la confirmation le contredit plutôt, comme nous le montrerons plus loin (112). Saint Jean Chrysostome, Théophylacte et d'autres (113) identifient *παρεμβολή* avec le monde; c'est là le sens du texte, pensons-nous. En effet, si le but d'Hébr. est de nous exhorter au salut par l'attachement au Christ, notre grand-prêtre céleste, et si tout ce qui nous en détourne est loi charnelle, ordonnances humaines (114), institutions de la sphère terrestre (115), l'explication philologique est suffisamment déterminée par le contexte général de l'épître.

Pour renforcer l'interprétation que nous donnons du mot *παρεμβολή*, du verset 13, nous nous permettons de citer ici, par manière d'illustration, deux textes de PHILON dont l'expression littéraire a une parenté frappante avec celle d'Hébr., XIII, 13. Non pas que nous voulions expliquer la pensée d'Hébr. par les traités de PHILON; mais devant un tour d'esprit analogue, devant une phraséologie semblable, nous sommes invité à faire des rapprochements entre des formules qui, à cause de leur parenté lit-

(104) Hébr., XI, 10.

(105) Nous retrouvons le même mouvement dans les deux versets que nous analysons: XIII, 13 et 14 emploient, tout comme au chapitre XI, les mêmes verbes qui indiquent les deux temps du même mouvement ἐξέρχασθαι et ἐπιζητεῖν.

(106) Hébr., XI, 13c.

(107) Hébr., XI, 14b.

(108) Hébr., XI, 26.

(109) Hébr., XI, 37, 38.

(110) Hébr., X, 32-39.

(111) BONSIRVEN, p. 523. En note de son texte, le R. P. propose l'interprétation de st. Cyrille: sortir du siècle, des senti-

ments mondains. Ce sont là deux appréciations fort différentes. Bornons-nous à discuter le sens que le R. P. défend dans le texte: le judaïsme. — Cfr. aussi WEISS, *Texte u. Unters.* 35 (1910), p. 96.

(112) Cette exégèse antijuive a déjà été soutenue par THÉODORE; elle fut reprise par RIGGENBACH, WEISS et d'autres.

(113) Cfr. MICHEL, p. 227.

(114) MICHEL, (p. 227), dit très bien, pour rendre ὁδοὶ καὶ ποικίλαι (XIII, 9), *das Bekenntnis zu Menschengesetzen*.

(115) Cfr. les ἐπὶ τῆς γῆς, dans l'épître.

téraire, doivent s'éclairer mutuellement. Dans le cas qui nous occupe, nous croyons très utile, pour renforcer l'interprétation que nous donnons de la péricope XIII, 9-15, de citer deux textes caractéristiques de PHILON où nous retrouvons, tout comme dans le texte d'Hébr. que nous analysons, le même mouvement de détachement du créé pour obtenir la stabilité.

Dans le *De Gigantibus*, nous lisons, au n° 54, que l'esprit divin (116) ne demeure que chez ceux qui se sont dépouillés de tout le terrestre (117). Suit l'exemple de Moïse qui veut se retirer du monde sensible: « C'est ainsi que Moïse fixa sa tente en dehors du camp, c'est-à-dire en dehors de tout campement corporel »: οὕτως καὶ Μωυσῆς ἔξω τῆς παρεμβολῆς καὶ τοῦ σωματικοῦ παντός στρατοπέδου πῆξας τὴν ἑαυτοῦ σκηνὴν. Les sages qui, comme Moïse, auront accepté le détachement de tout le créé, — chez PHILON, il s'agit évidemment des intelligences exercées par les purifications de la philosophie — jouiront de Dieu, participeront à sa stabilité.

Le second texte est encore plus frappant. Nous le trouvons dans le II *Allég.*, au n° 54. Faisant l'exégèse du même passage (118), « Moïse planta sa tente en dehors du camp, et loin de celui-ci », PHILON développe la même idée que dans le *De Gigantibus*, mais en termes plus précis: l'âme qui fuit le monde sensible reçoit stabilité et affermissement. « L'âme de l'ami de Dieu, s'étant enfuie bien loin, reçoit fixité, solidité et consistance dans les dogmes parfaits de la vertu » (119): Ἡ φιλόθεος ψυχὴ ἔλκυσα τὸ σῶμα... καὶ μακρὰν ἔξω φερούσα ἀπὸ τούτων, (= γεώδων) πῆξεν καὶ βεβαίωσεν καὶ ἰδρυσεν ἐν τοῖς τελείοις ἀρετῆς δόγμασιν λαμβάνει. Ceux qui auront réalisé ce détachement, participeront à la nature ferme et stable de Dieu, dit PHILON; ils pourront — nous sommes dans le philonisme — contempler les secrets de Dieu: τὰ θεοῦ καθορᾶν ἀπόρρητα (120). C'est un mouvement analogue que nous avons constaté au cours de notre analyse d'Hébr., XIII, 9-15, et spécialement à propos des mots παρεμβολή et du terme ἔξω trois fois répété. Le parallélisme entre le texte de PHILON et celui d'Hébr. concorde jusque dans les termes ἔξω et παρεμβολή; et le résultat du détachement, chez PHILON, est l'affermissement et la stabilité; chez Hébr., c'est comme nous le verrons au second paragraphe — lors de l'étude sur μένειν — la même stabilité (121).

Nous pourrions citer d'autres passages de PHILON où l'auteur explique sa pensée au sujet du détachement que l'âme doit pratiquer pour parvenir à la stabilité divine, comme le II *De Somniis*, XXXIV, etc. Nous pourrions analyser le chapitre IX du *De Posteritate Caini*: tout le chapitre est une explication de cette affirmation: les sages — les σοφδαῖοι — participent à la stabilité, à l'immutabilité divine. Mais nous pensons que les deux exemples choisis suffisent pour faire sentir la similitude de la phraséologie et du tour d'esprit de nos deux auteurs; bien que — nous l'avons assez répété — leur doctrine soit complètement différente. La doctrine de nos existentialistes chrétiens n'est-elle pas diamétralement opposée à celle d'un SARTRE ou d'un HEIDEGGER, par exemple; ils parlent pourtant le même langage philosophique. Et il est utile de connaître le vocabulaire des uns et leur tour d'esprit pour mieux comprendre le message et la doctrine des autres.

(116) N. 53: θεῖον πνεῦμα.

(117) Ce n'est pas que PHILON présente ce dépouillement du terrestre dans le sens où st. Paul parle de se dépouiller du vieil homme. Nous ne comparons pas les deux pensées, les deux doctrines qui ont des mondes différents. Nous ne faisons que rapprocher l'expression littéraire, le tour d'esprit.

(118) Exode, XXXIII, 7.

(119) Traduction de BRÉHIER, parue dans la collection HEMMER-LEJAY.

(120) II *Allég.*, XV.

(121) Noter que PHILON emploie, pour désigner la stabilité divine, le même verbe μένειν: *De gigantibus*, § 53.

Ce parallèle avec la littérature philonienne était une illustration de notre analyse des mots *ἔξω* et *παρεμβολή*.

Le mot *ἔξω* répété trois fois dans l'exhortation XIII, 9-15, et interprété comme signifiant le détachement de tout ce qui est terrestre, — de même que les confirmations que nous avons relevées dans l'épître, spécialement au chapitre XI (122) — esquissent un premier mouvement de la démarche que doivent tenter ceux qui veulent parvenir (123) au salut. Mais il reste un second mouvement à exécuter: après s'être éloigné de de tout ce qui est terrestre, il faut ensuite aller à Jésus: *πρὸς αὐτόν*. Préciser ce que représente *πρὸς αὐτόν* du v. XIII, 13, c'est en même temps éprouver l'exégèse précédente, et c'est avoir une indication de plus pour comprendre le verset 14, où *πόλις, μέλλειν* et *μένειν* — que nous examinerons dans le § II — se trouvent en dépendance étroite — une relation causale exprimée par *γάρ* — du verset 13.

Πρὸς αὐτόν signifie: aller vers le Christ; mais où faut-il situer le Christ? Or, si l'on veut, comment devons-nous comprendre cette locution, d'après les données de la lettre? Nous trouvons au v. III, 1 b, une formule qui réunit les deux thèmes christologiques importants de l'épître: le thème de la révélation faite par Jésus et celui du sacrifice du Grand-prêtre: « Jésus, l'Apôtre et le Grand-prêtre que nous confessons », *τὸν ἀποστόλον καὶ ἀρχιερέα τῆς ὁμολογίας ἡμῶν Ἰησοῦν*.

Or, soit que nous envisagions le Christ dans son rôle d'*ἀπόστολος*, soit que nous l'étudions dans sa fonction d'*ἀρχιερεύς*, c'est au ciel qu'il faut le situer. Signalons d'abord le thème: le Christ-Apôtre. Jésus, le Fils de Dieu, est venu annoncer un message de salut, à la fin des temps que nous vivons (124); le but de l'épître est d'ailleurs de rappeler aux chrétiens la prédication, le message du Christ au sujet des biens futurs (125); on pourrait même dire que II, 5b ferait un bon titre de l'épître aux Hébreux. Quand, en XII, 18-29, l'auteur résume la révélation de la nouvelle alliance, il parle uniquement de la cité céleste à laquelle il faut accéder: c'est que le message du Christ, tel qu'Hébr. le présente, est l'annonce, des biens futurs, d'un monde futur (126), c'est-à-dire, comme nous entreprendrons de le démontrer au § II, d'un monde céleste, de biens célestes que Jésus a mérités par son sacrifice de Grand-prêtre. Le v. III 1b bloque très heureusement les deux thèmes: l'annonce des biens célestes par le Christ — *ἀπόστολον* — et le sacrifice du Grand-prêtre qui obtient les biens célestes — *ἀρχιερέα*.

Le thème de Jésus, Grand-prêtre, est plus intéressant pour notre propos; Jésus, comme grand-prêtre, est présenté comme étant définitivement au ciel. Le chapitre VII décrit Jésus dans sa qualité de Grand-prêtre céleste, tout comme le v. XIII, 13 que nous essayons de mieux comprendre; le chapitre VII est, peut-on dire, l'exégèse de la dernière parole du chapitre VI; celle-ci est une citation de *Ps.* 109,4, mentionnée une

(122) Cfr. p. 73 sq.

(123) Très souvent Hébr. emploie des verbes qui traduisent une démarche, un mouvement, quand il parle d'obtenir le salut. Cfr. KÄSEMANN, p. 9 et 18.

(124) *Hébr.*, I, 2.

(125) *Hébr.*, II, 5.

(126) Les exégètes s'accordent en général à reconnaître à XII, 18-29 la valeur d'un résumé de l'épître. On l'a appelé « une digne conclusion de l'épître entière, un résumé oratoire d'une remarquable beauté » (MEDEBIELLE, dans la Bible de PIROT, t. XII); « the noble and impressive finale

with which the subject of the epistle closes » (ROBINSON, p. 188); « das im Rahmen des Hebräers ausserordentlich wichtige Stück, XII, 18 ff., seine ihm zustehende Bedeutung als breit ausmalende Offenbarung unseres Erbes » (KÄSEMANN, dans *Die Wanderschaft des Gottesvolkes*, p. 18 sq.). Cfr. WEISS, dans *Texte u. Untersuchungen*, 1910, passim, et p. 58 sq.

L'étude de cette péricope, montrerait que le salut annoncé par Jésus est proclamé dans le ciel, et ce trait en indique la stabilité, la valeur définitive.

première fois en Hébr., V, 6: οὐ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα κατὰ τὴν τάξιν Μελχισέδεω, et répétée encore une fois au cours du chapitre VII, au v. 21: ὡμοσεν κύριος καὶ οὐ μεταμεληθήσεται· οὐ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα. Deux notes seront développées surtout: Jésus est un Grand-prêtre établi avec serment; c'est un Grand-prêtre définitif qui dispense des biens célestes.

Comment faut-il entendre ces données? Comme nous le verrons au § II, ce serment de Dieu qui accompagne l'institution du second sacerdoce exprime la stabilité de ce dernier (127) et sa pérennité. C'est pourquoi il est opposé au premier sacerdoce, imparfait, caduc, provisoire, qui, lui, n'a pas été institué avec serment (128), mais seulement selon la Loi qui laisse aux prêtres leurs faiblesses naturelles (129). C'est parce qu'il est prêtre éternel que Jésus est médiateur d'une alliance meilleure, qu'il est Grand-prêtre des biens futurs, c'est-à-dire célestes (130). La stabilité du Grand-prêtre de la loi nouvelle est exprimée par le mot μένειν que nous retrouvons à deux reprises dans le chapitre VII (131). C'est là une particularité littéraire qu'il faut relever et qui pourrait bien être une indication caractéristique de la pensée de l'auteur. En effet, le mot μένειν ne se lit pas dans le Ps. 109; or, Hébr. VII qui est une exégèse de Ps. 109, 4 emploie ce verbe deux fois; c'est que, dans la pensée d'Hébr., le verbe μένειν est le meilleur moyen d'exprimer l'éternité du Christ Grand-prêtre dont il est question dans le Ps. 109, au verset 4. Nous pensons que ce terme exprime la stabilité céleste, entendue au sens alexandrin du mot; nous reprendrons plus loin le développement de cette idée, quand nous étudierons μένειν (132). Cependant, nous présenterons ici quelques parallèles qui confirmeront notre interprétation de μένειν s'appliquant au Christ.

Dans une inscription d'Eleusis, de l'époque d'Auguste, nous lisons le verbe μένειν suivi de l'explication: ἀρχήν, μεσότητα, τέλος οὐκ ἔχων; il est assez curieux de constater que, dans Hébr., VII, 3, nous ayons le même accouplement de mots: μήτε ζωῆς τέλος ἔχων..., μένει. Mais il est un parallèle plus curieux encore, à propos de cette vie sans fin de Jésus, exprimée par le verbe μένειν. Au chapitre VII, verset 16, nous lisons qu'à cause de la proclamation du Christ comme Grand-prêtre selon l'ordre de Melchisédech, Jésus a été établi dans cette fonction, non d'après les prescriptions d'une loi charnelle, mais selon la puissance d'une vie qui ne finit pas: οὐ κατὰ νόμον ἐντολῆς σαρκίνης γέγονεν ἀλλὰ κατὰ δύναμιν ζωῆς ἀκατάλυτον. Or cette tournure employée pour exprimer l'éternité du Christ se retrouve dans la littérature hellénistique. Comparons, par exemple, Hébr., VII, 16 avec un passage des *Allégories* de PHILON. Dans *Allég.* I, 12, PHILON dit du νοῦς: ὁ δὲ νοῦς οὗτος γεώδης ἐστὶ τῷ ὄντι καὶ φθαρτός, εἰ μὴ ὁ θεὸς ἐμπνεύσειεν αὐτῷ δύναμιν ἀληθινῆς ζωῆς. Par la dernière expression ἀληθινῆς ζωῆς, il faut entendre, selon la pensée alexandrine, la vraie vie telle que Dieu la possède, telle qu'elle existe dans la sphère céleste, où se trouvent les vraies réalités. A cette vraie vie s'oppose celle du νοῦς qui, par elle-même est terrestre et périssable: γεώδης... καὶ φθαρτός. N'est-ce pas la même formule littéraire, la même antithèse qui, dans Hébr., VII, 16 exprime la durée stable et définitive du sacerdoce de Jésus établi selon la puissance d'une vie impérissable, par opposition à la durée provisoire et instable de l'ancien sacerdoce assimilé à une donnée de la loi charnelle?

PHILON écrit encore, dans le *De Mutatione Nominum*, que ce qui est terrestre périt et se corrompt: φθείρεται ὃν εἰκότως τὸ γεώδες καὶ καταλύεται, où les mots φθείρεται,

(127) Cfr. § II, p. 90.

(128) Hébr., VII, 20.

(129) Hébr., VII, 20, 28.

(130) Nous espérons montrer, au § II,

que le mot « futur » est à entendre ici au sens de céleste, de stable. Cfr. p.

(131) Hébr., VII, 3, et 24,

(132) Cfr. § II, p. 80.

γεφίδες, καταλύειν sont accouplés; ἀκατάλυτος est réservé à la vie véritable, à celle qui est une réalité céleste. Et dans *Hébr.*, VII, 16, il y a la même antithèse entre δύναμις ζωῆς ἀκατάλυτου qui caractérise le sacerdoce du Christ et νόμον ἐντολῆς σαρκίνης qui dépeint la valeur de l'ancien sacerdoce (133).

Il semble donc bien que la vie sans fin de Jésus dans le ciel est décrite, dans le chapitre VII de l'épître aux Hébr., avec des formules alexandrines; les deux premiers versets du chapitre VIII confirment notre interprétation: l'auteur, résumant la situation qu'il a exposée au cours du chapitre VII, le fait en se servant de locutions caractéristiques: ἐν τοῖς οὐρανοῖς (134), et τῶν ἁγίων λειτουργός καὶ τὴν σκηνῆς τῆς ἀληθινῆς.

Ces quelques remarques sur la présentation de Jésus dans l'épître renferment des indications suffisantes, croyons-nous, pour faire admettre que dans l'expression théologique de sa christologie, notre auteur est sous l'influence de la conception hellénistique de la réalité.

Concluons: que Jésus soit présenté comme annonçant un salut nouveau, ou comme l'ayant mérité par son sacrifice de Grand-prêtre (136), c'est, dans les deux cas, un Jésus céleste que l'épître nous présente: et cela selon une formulation familière aux alexandrins; c'est dans ce sens qu'il faudra donc aussi entendre le πρὸς αὐτόν de l'exhortation finale de XIII, 9-15.

Si, à la suite de ces explications sur le verset XIII, 13, nous lisons le verset suivant, nous y retrouvons le même mouvement d'opposition, la même antithèse présentée sous la forme d'un argument: « Car ce n'est pas ici-bas que nous avons un séjour permanent, mais nous cherchons celui qui est à venir »; les mots ὧδε et μένουσαν πόλιν... μέλλουσιν — reliés au verset précédent par γάρ — sont donc à expliquer en tenant compte de παρεμβολή et de la locution πρὸς αὐτόν du verset précédent. Ce sera l'objet du § II de la présente étude.

Nous avons inclus le verset 15 dans notre péricope; il est, en effet, dans le même contexte psychologique, et il apportera lui-aussi une confirmation de l'exégèse que nous donnons de la péricope XIII, 9-15: « Et partant, c'est par Jésus que nous offrirons continuellement à Dieu un sacrifice de louange, c'est-à-dire le fruit des lèvres qui célèbrent son nom »: Δι' αὐτοῦ οὖν ἀναφέρωμεν θυσίαν αἰνέσεως διὰ παντός τῷ θεῷ, τοῦτ' ἔστιν καρπὸν χειλέων ὁμολογούντων τῷ ὀνόματι αὐτοῦ. L'auteur a dit que le Christ a sanctifié son peuple; celui-ci doit le rejoindre au ciel (135): là est le séjour définitif de tous les sanctifiés dont il est le Grand-prêtre (136). Nous devons nous associer à son culte — remarquer le subjonctif exhortatif ἀναφέρωμεν θυσίαν αἰνέσεως (137) — pour honorer Dieu. Notre participation à ce culte est celle de la louange divine, « le fruit des lèvres glorifiant le nom de Jésus », précise la seconde partie du verset. Il y a dans cette explication une

(133) On peut ajouter que le v. VII, 14 n'est pas un endroit unique, exceptionnel où il est question de données terrestres, charnelles, de choses qui sont des ombres par opposition aux réalités supérieures qui sont dites célestes, futures, vraies. Qu'on relise, par exemple, le début du chapitre VIII; IX, 10 et 11; le début de X; XII, 18-21; cfr. l'analyse que nous donnons ici de XIII, 9-15.

(134) Ce mot, dans l'épître, est souvent opposé à ἐπὶ τῆς γῆς. Cfr. VIII, 4; XI, 13;

XII, 25-26. Cfr. aussi *Hébr.*, IV, 14; IX, 23, 24; etc.

(135) Cfr. aussi *Hébr.*, VI, 20: le Christ nous a précédés au ciel: πρὸδρομος; c'est donc qu'il nous y attend.

(136) *Hébr.*, XIII, 13, 14.

(137) BLASS, *Die rhythmische Komposition des Hebräers*, pense que, pour des raisons de prosodie, il faudrait supprimer αἰνέσεως; ce dernier mot serait ajouté sous l'influence du Ps. XLIX et d'*Osée*, XIV, 3. L'apparat critique de nos éditions ne nous révèle aucun scrupule à cet égard.

allusion à plusieurs passages parallèles de l'A. T.; deux endroits surtout sont rappelés: *Ps.* XLIX, 14 et 23 (138); et *Osée*, XIV, 3. Les allusions à ces textes sont significatives. En effet, le *Ps.* XLIX a pour sujet le culte qui plaît à Dieu. Le psalmiste fait dire à Yhwh: ce ne sont pas les sacrifices d'animaux que je désire, mais la louange: « offre à Yhwh la louange » dit, le texte Massorétique (139). Les LXX ont insisté sur le culte spirituel pour l'opposer davantage au culte matériel du temple qu'ils ne pratiquaient plus. Offrir une louange devient « un sacrifice » de louange. On précise qu'il s'agit bien d'un sacrifice *θυσία*; c'est même un culte supérieur, puisque Yhwh le préfère: *θυσον τῷ θεῷ θυσίαν αἰνέσεως*; de même, au verset 23: *θυσία αἰνέσεως δοξάσει με καὶ ἐκεῖ ὁδὸς ἦν δῆξω αὐτῷ τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ* (140). En somme, il y a opposition entre les sacrifices sanglants, matériels, et un culte spirituel, la louange; celle-ci est plus agréable à Dieu. Pour Hébr., qui n'est plus tenu par les exigences de la Loi juive, les sacrifices matériels n'ont plus de valeur (141): le seul culte valable est le sacrifice de louange, un culte tout spirituel. C'est le même tour d'esprit, pensons-nous, et qui, des deux côtés, reste fidèle au donné révélé.

La seconde citation est d'*Osée*, XIV, 3c. Le texte Massorétique porte « que nos lèvres soient pour nous (ce que sont) les sacrifices de taureaux ». Les LXX ont traduit, sans plus parler de sacrifices d'animaux: *καὶ ἀνταποδώσωμεν καρπὸν χειλέων ἡμῶν*; dans la conversion à Yhwh (142) que le prophète recommande, il propose comme culte, non plus un sacrifice sanglant, mais le culte de la louange. Le texte Massorétique et les LXX rendent la même pensée. Cette dernière est reprise par Hébr.; mais une fois de plus, la nouvelle révélation permet à Hébr. un radicalisme plus grand: le sacrifice spirituel de louange est le seul qui puisse encore entrer en ligne de compte.

Nous retrouvons donc, dans *Hébr.* XIII, 15, la même tendance psychologique que dans les versets précédents: l'opposition entre le culte matériel, légal, et un culte nouveau, spirituel; ce dernier a abrogé le premier, le culte spirituel est le seul valable. Notre auteur s'entend à utiliser l'A. T. pour exposer sa théologie de la nouvelle économie, soit en citant les textes dans leur sens propre, — tout en accentuant leur signification spirituelle — comme il le fait pour le *Ps.* 49, 14, 23 et *Osée*, XIV, 3, auxquels *Hébr.*, XIII, 15 fait allusion, soit en leur donnant un sens nouveau, spirituel, comme c'est le cas, par exemple, de tous les textes qui se rapportent au culte ancien: à leur façon, et si on les comprend pleinement, dit Hébr. (143), ils annoncent un culte nouveau, une économie nouvelle qui nous assure un salut définitif par Jésus, son Médiateur.

Nous ne pensons pas que le verset 16 fasse partie de notre péricope. En effet, si le sacrifice du Christ a rappelé à notre auteur le sacrifice de louange, il y a, au v. 15, plus qu'une association verbale; car la formule *θυσίαν αἰνέσεως* provient d'un contexte psychologique analogue à celui de notre péricope: le *Ps.* 49 et *Osée*, XIV renferment une antithèse entre le culte matériel et le culte spirituel, entre celui de l'ancienne alliance et celui de la nouvelle. Nous ne pouvons pas situer le verset 16 dans un con-

(138) Nous rappelons que le *Ps.* 49 dans les LXX est le *Ps.* 50 de M.

(139) Cfr. v. 14; au verset 23, on trouve la même expression: « celui qui offre la louange m'honorera ».

(140) M, moins précis, dit seulement: « Celui qui offre la louange m'honorera, je montrerai le salut à celui qui agit ainsi »; (littéralement: « à celui qui dispose sa voie »).

(141) Cfr. *Hébr.*, IX, 9, 10; XIII, 9; cfr. aussi VII, 16.

(142) *Os.*, XIV, 3a.

(143) Cfr. MICHEL: *Urchristliche Schriftauslegung dient zum Zeugnis für bestimmte heilsgeschichtliche Ereignisse, ist aber selbst charismatisch und eine besondere Art der Verkündigung* » (p. 36).

texte psychologique semblable; et nous pensons qu'il n'y a qu'un lien purement verbal, extérieur — le mot *θυσία* — entre le v. 16 et l'unité littéraire que nous avons analysée. *Θυσία* est repris comme un artifice d'enchaînement, et non pour son sens de culte spirituel opposé au culte sensible. Le verset 16 reprend la série de conseils commencée au début du chapitre XIII. On peut noter le changement de personne des verbes: au v. XIII, 16, l'auteur reprend la seconde personne du pluriel, *μὴ ἐπιλανθάνεσθε*, comme pour les conseils du v. suivant, *πείθεσθε* et *ὁπείκατε*.

La dernière exhortation de l'épître aux Hébreux se ressent, comme tout le reste de la Lettre, du parallèle antithétique entre l'ancienne et la nouvelle alliance. Au cours de la première partie de notre étude, nous avons pu relever la présentation théologique de l'auteur, qui assimile les données de l'ancienne alliance aux objets de la sphère terrestre, au lieu que l'alliance nouvelle participe à la réalité et à la stabilité des réalités célestes. Nous pourrions résumer la péricope XIII, 9-15 comme suit: ceux qui restent fidèles aux rites anciens, périmés, et pour cela assimilés aux objets de la sphère terrestre, sont exclus du culte nouveau; ils ne participent donc pas au don du Christ qui procure l'affermissement, c'est-à-dire le salut (144). L'ancien culte préfigurait le nouveau qui, lui, est céleste (145): aussi faut-il que nous nous détachions de la sphère terrestre, et que, portant l'opprobre de Jésus, nous le rejoignons — *πρὸς αὐτόν* — dans la sphère céleste (146), notre patrie véritable et définitive (147). Pratiquons déjà maintenant un culte spirituel (148),

En acceptant cette ligne de pensée, et en expliquant, à la lumière de l'ensemble de l'épître, les formules concises de cette exhortation, nous avons pu comprendre exactement la formulation et justifier parfaitement la valeur de ces particules — *γάρ, γάρ, διό, τοίνυν, γάρ, οὖν* — dont on a dit qu'elles dessinent l'armature de la pensée d'un auteur.

Et ainsi, notre interprétation de XIII, 9-15 se présente comme une hypothèse expliquant l'ensemble des faits de cette péricope très obscure que nous nous proposons d'éclaircir. C'est ce titre qui fait toute sa valeur.

§ II. — MENEIN DANS HÉBR. XIII, 14.

Maintenant que nous avons fait l'exégèse de XIII, 9-15, et que nous avons reconnu l'importance et la signification de la mention du nom « Jésus » — *Ἰησοῦς* (149), *αὐτόν* (150), — nous pouvons apprécier le contexte dans lequel il faudra insérer l'expression *μένουσιν πόλιν... μέλλουσιν* du verset 14. Plusieurs commentateurs ont souligné le caractère de parenthèse de celui-ci; ce qui, pour autant, ne signifie pas qu'il soit secondaire, accessoire. Non, il y a ainsi plusieurs versets dans notre épître qui se présentent comme une explication donnée en passant (151), mais qui soulignent des thèses fondamentales de l'auteur. C'est le cas de XIII, 14 qui est un point central de notre péricope et un des principaux de notre épître (152).

(144) *Hébr.*, XIII, 9 et 10.

(145) *Hébr.*, XIII, 11 et 12.

(146) *Hébr.*, XIII, 13.

(147) *Hébr.*, XIII, 14.

(148) *Hébr.*, XIII, 15.

(149) *Hébr.*, XIII, 12.

(150) *Hébr.*, XIII, 13.

(151) Cfr., par exemple, MOFFAT, (J.), *The Epistle to the Hebrews*, dans la collection *The International Critical Commentary*; Edimburgh, 1904, p. 59.

(152) Pour MICHEL, le nœud de l'ex-

Lisons le verset: « Car ce n'est pas ici-bas que nous avons un séjour stable et définitif (153), nous cherchons celui qui doit venir »: Ὅθ γὰρ ἔχομεν ὥδε μένουσαν πόλιν, ἀλλὰ τὴν μέλλουσαν ἐπιζητοῦμεν. La particule γὰρ introduit une explication, ou plutôt une preuve de l'assertion précédente. Si ἐξερχόμεθα ἔξω τῆς παρεμβολῆς πρὸς αὐτόν du verset 13 signifie bien, comme nous l'avons montré, « il nous faut sortir de la sphère terrestre pour aller au Christ », il est naturel d'y ajouter: « car notre séjour définitif n'est pas ici, nous l'obtiendrons plus tard ». Le mot ὥδε renvoie à παρεμβολή du verset 13: s'il nous faut sortir du *camp terrestre*, c'est qu'il n'y a pas là de séjour définitif. Il est aisé de voir que, dans le verset 14, il y a opposition entre ὥδε et μέλλουσα (πόλις). Mais on n'a pas assez remarqué que ὥδε-παραμβολή est une donnée locale, opposée par l'auteur à (πόλις) μέλλουσα. Dès lors on peut se poser la question: μέλλουσα connote-t-il bien une signification temporelle? Ce qui est certain c'est que la péricope que nous analysons ne nous a pas parlé jusqu'ici d'opposition entre le présent et le futur. En effet, l'opposition entre ὥδε et (πόλις) μέλλουσα met en lumière qu'ici-bas — ὥδε — nous ne trouverons pas de séjour définitif — μένουσα; — c'est plus tard — μέλλουσα — que nous l'obtiendrons. Ce qui revient à dire que l'antithèse se place entre le séjour d'ici-bas qui n'est pas définitif et la cité future qui, elle, est permanente. Il ne sera donc pas incorrect de parler de μένουσα πόλις qui est opposé à ὥδε.

Le verset 14 étant remis dans son contexte et expliqué dans ses grandes lignes, il faut maintenant orienter nos recherches en vue d'établir le sens de μένεν. Le mot se trouve enchâssé dans l'expression μένουσαν πόλιν... μέλλουσαν; chacun de ses termes désignant concrètement la même réalité — le séjour où nous devons rejoindre le Christ — il faut les étudier tous les trois pour serrer de près la façon dont Hébr. se représente cette cité future, et surtout ce qu'il entend quand il la qualifie de μένεν.

1. — ΗΘΑΙΣ

La cité future désigne-t-elle la ville dont parle l'apocalyptique juive? Dans ce cas, il ne serait pas difficile de nous représenter le lieu du salut qu'Hébr. nous représente, et le terme μένουσαν exprimerait « une durée indéfinie » qui décrirait l'éternité « d'une manière toute naïve » (154). Une étude sur la cité future, dans la littérature judaïque, rend compte de l'imagerie qui devait se présenter au lecteur familier de cette littérature, rencontrant, dans Hébr., quelques expressions se rapportant à la cité future (155).

hortation est XIII, 12; pour KÄSEMANN, XIII, 14 est même le sommet de l'épître (*Opus cit.*, p. 9).

(153) Littéralement: « une cité permanente »; notre étude justifiera la traduction adoptée.

(154) Pour ces expressions, cfr. CULLMANN, *Christ et le temps*, p. 43.

(155) En effet, quatre textes d'Hébr. nous parlent de celle-ci; cette incursion littéraire dans l'apocalyptique juive paraissait utile, voire nécessaire. Nous résumerons quelques indications de cette étude, et encore les plaçons-nous en note, parce qu'elles n'appartiennent qu'indirectement à notre sujet: elles permettent de nous rendre compte de l'origine de certaines locutions

d'Hébr.; mais celles-ci, — placées dans un autre contexte — ont acquis une autre signification.

Nous reprenons ici quelques indications, tant dans l'A. T. que dans l'apocalyptique juive, où se retrouvent les caractéristiques de la cité future. Cette cité est la *ville de Dieu*: cfr. Ps. 48, 2; 87, 3; c'est une *cité solidement bâtie*: cfr. Ps. 48, 9; Ps. 101, 8; Is., 60, 14. Dieu habite dans sa ville: *Test. Levi*, 10; *Jub.*, 1, 28; *Hen.*, 90, 29; *Sib.*, III, 785; c'est Dieu qui l'a bâtie, et pas avec des matériaux humains: *Hén.*, 90; 4 *Esdras*, X, 54 sqq.; et les élus qui l'habitent sont des *êtres célestes*: cfr. *Hén.*, 38, 4; 39, 1; *Dan.*, 7, 22, 27; *Dan.*, 8, 13. La mention de Dieu qui habite la ville se lit aussi dans

Hébr. parle à quatre reprises de la ville des temps futurs:

— en XI, 10 = ἐξεδέχετο (Αβραάμ) γὰρ τὴν τοῦ θεμελίου ἔχουσαν πόλιν, ἥς τεχνίτης καὶ δημιουργὸς ὁ θεός; la ville est décrite comme ayant des fondements solides: c'est là un thème courant de la littérature apocalyptique.

— en XI, 16: = κρείττονος (πατρίδος: v. 14) ὀρέγονται (οὗτοι πάντες: v. 13), τοῦτ' ἐστὶν ἐπουρανίου. διὸ οὐκ ἐπαισχύνεται αὐτοὺς ὁ θεὸς θεὸς ἐπικαλεῖσθαι αὐτῶν ἡτοιμάσας γὰρ αὐτοῖς πόλιν. Ce verset rappelle l'espérance de la patrie céleste; mais la « ville » est nommée à la fin du verset et nous paraît identifiée concrètement avec la patrie meilleure. La patrie céleste, meilleure et que Dieu prépare pour ses élus est encore une image de l'apocalyptique juive traditionnelle.

Dans la première partie de cette étude, nous avons déjà fait remarquer qu'Hébr. avait une façon très spéciale de lire les textes (156). Et plus particulièrement pour ce qui est du chapitre XI de l'épître, l'auteur relisait les données du salut des anciens à la lumière de la révélation apportée par le Christ. C'est ainsi qu'il fait espérer aux patriarches la cité future dont parlera – bien longtemps après les patriarches – la littérature apocalyptique. Aux richesses des Égyptiens, Moïse, tout comme les fidèles du N. T. (157), préfère l'opprobre du Christ. Tous les saints personnages qui, par leur foi, sont dignes d'entrer dans la cité future, obtiendront la même promesse de Dieu que les chrétiens (158). En d'autres termes, la cité du salut des anciens est la même que celle des fidèles du Christ; nous l'avons déjà fait remarquer (159), pour Hébr., il n'y a qu'un salut, celui que le Christ nous a mérité. A la suite d'Hébr., XI qui décrit le salut des hommes de foi de l'A. T. avec des formules anciennes, mais en les plaçant dans la perspective des temps nouveaux inaugurés par le Christ (160), nous sommes invités à ne pas prendre dans leur sens habituel – en les interprétant selon les parallèles de l'eschatologie juive traditionnelle – les expressions qui décrivent le salut des Anciens; nous devons les comprendre en fonction de la perspective où Hébr. nous les présente, quand il décrit la cité céleste dans l'alliance nouvelle.

— Pour ce qui est du verset XII, 22, une enquête sur la présentation de Jésus et du

Apoc. Jo., 3, 12; 21, 2, 3, 10; 22, 3. Les élus habitent dans la lumière de la gloire: cfr. *Is.*, 60, 1; *Apoc. Jo.*, 21, 11, 21, 23; 22, 5; etc. c'est une gloire qui ne târit pas: cfr. *Hen.*, 62, 16; *Sib.*, III, 787; II, 35; etc.

L'idée de *stabilité*, de *solidité* de la ville future est également développée dans la littérature juive: cfr. *Ps.* 48, 9; *Ps.* 86, 1, 5; *Is.*, 18, 4 (LXX) *Apoc. Esdras*, 7, 26 et surtout 10, 27; cfr. encore *Apoc. Jo.*, 21, 19 et 20; 21, 6. Cette solidité rendra la ville imprenable. Voir aussi *Sib.*, III, 705; *Tob.*, 13, 16; *Jub.*, 23, 30; *Apoc. Jo.*, 20, 9, etc. On peut encore mentionner la promesse faite aux élus, dans l'*Apoc. Jo.*, 3, 12.

Le terme *nouveau*, fréquent dans la littérature apocalyptique, est interprété dans le sens de « éternel »; par exemple, *Apoc. Bar.*, 32, 4: « Jérusalem va être renouvelée complètement, et cela pour toujours ». Cfr. aussi *Test. de Dan*, 5; *Hén.*, 90, 29; et c'est dans le même sens qu'il faut comprendre *Apoc. Jo.*, 21, 1, 2, 5. Hébr. n'applique pas à la cité de Dieu l'adjectif *καινός*, mais il

l'emploie pour caractériser la promesse finale dont la ville céleste est l'objet: cfr. *Hébr.*, VIII, 8; IX, 15. D'après BEHM, article *καινός*, dans le *Th. W.* de KITTEL, III, 450-456, le sens de cet adjectif, dans notre épître, est « meilleur ».

Sion, tout comme *πόλις*, est attestée dans la littérature judaïque. Sion est le lieu où habitent Yahweh et le Messie. Cfr. *Ps.* 2, 7; *Ps.* 74, 2; *Is.*, 8, 18; *Joël*, 4, 17, 21; *Jub.*, 1, 28; 4, 26. Cfr. encore *Is.*, 18, 7; *Amos*, 1, 2; *Michée* 4, 1 sq. etc.

(156) Cfr. note (69) et surtout note (54); de même, note (143).

(157) On découvre bien la pensée de l'auteur en rapprochant les versets XI, 26 et XIII, 13.

(158) *Hébr.*, XI, 40.

(159) Cfr. plus haut.

(160) Les formules anciennes d'*Hébr.*, XI à interpréter ainsi sont, par exemple, les deux versets déjà cités: XI, 10 et XI, 16; on peut encore mentionner *Hébr.*, XI, 26 et XI, 40.

ciel, la notion de la *διαθήκη νέα*, le couple céleste-terrestre, tant dans l'ensemble de l'épître (161) que dans la péricope XII, 18-29 ainsi que les versets XII, 16-17 qui introduisent l'exhortation XII, 18-29 une étude sur l'ensemble de ces données nous amène à la même conclusion: l'ensemble des versets XII, 18-29 constitue un contexte qui reflète la même pensée: stabilité de l'alliance nouvelle, assimilée aux réalités célestes; caractère caduc, éphémère de l'alliance ancienne, assimilée aux choses terrestres. Cette mentalité alexandrine domine dans tous les versets de la péricope. L'eschatologie d'Hébr. n'est pas un renouvellement du monde créé, comme nous le représente l'eschatologie traditionnelle (162). Elle est, au contraire, une révélation de l'au-delà et du monde éternel et durable, comme étant la véritable réalité dont le premier monde n'était qu'une figure. Dans ce cas, l'image de la cité céleste que nous donne l'eschatologie juive traditionnelle ne peut être utile pour comprendre la cité future et céleste d'Hébr.

— Il nous reste un quatrième texte, et c'est celui que nous étudions: Hébr., XIII, 14. *Ἰδὲν ... μέλλουσιν ἐπιζητοῦμεν*, désirer la ville future, est un thème de l'eschatologie traditionnelle; et, à première vue, il semble bien que c'est de cette façon qu'il faille comprendre le verset 14: il s'agit du salut, exprimé par le thème traditionnel de la ville céleste, future. Mais la « cité future », désignant le lieu du salut, est une image entre plusieurs autres, dans l'épître; à côté de la Jérusalem, de la ville future, il y a d'autres expressions que nous n'allons pas étudier dans le détail: le lieu du salut est aussi appelé *πατρίδα*, *οὐρανός*, *οἰκουμένη*; et même *τόπος* et *κατάπαυσις*, qui sont des conceptions plus universalistes et permettent une interprétation plus large. KÄSEMANN a fait remarquer (163) que l'invitation à rejoindre le lieu du salut – peu importe l'image employée pour désigner celui-ci – est exprimée par des verbes indiquant tous un mouvement. KÄSEMANN cite de nombreux exemples dans la seconde partie de l'épître (164). C'est là une indication – peu importe la thèse que KÄSEMANN bâtit sur ces verbes de mouvement – que nous devons donner à toutes les expressions désignant le lieu du salut un sens concret semblable.

Nous rappelons d'abord le verset XII, 22 (165): il nous invite à comprendre de la même façon le verset XIII, 14.

Ensuite, il y a, dans l'épître, une représentation assez curieuse du lieu du salut; celui-ci n'est plus la cité céleste (166) que l'on oppose au séjour terrestre, sensible (167), mais le Saint des saints dans un tabernacle qui est céleste, par opposition à celui des Israélites dans le désert. En effet le lieu du salut où le Christ nous a précédés – *πρόδρομος* (168) – et où il nous faut le rejoindre – *τοῖνον ἐξερχόμεθα πρὸς αὐτόν* (169) – est encore appelé, dans Hébr., le Saint des saints; car c'est dans cette partie d'un tabernacle qui n'appartient pas à cette création que le Christ est entré pour offrir le sacrifice qui nous assure le salut (170). Quelques versets plus loin, Hébr. reprend les mêmes images de tabernacles terrestre et céleste, mais en précisant leurs relations: le tabernacle céleste où le Christ est entré et où Il a rencontré Dieu, est le tabernacle véritable – *ἀληθινός* – dont le terrestre n'est qu'une réplique – *ἀντίτοπος* – fait de mains d'homme – *χειροποίητος*. Hébr. reprend la même image, au chapitre suivant (171), en y insérant d'une façon plus précise le donné chrétien du salut par la mort du Christ: le corps

(161) Cfr. Hébr., I, 10; VIII, 4; XI, 9 et 13; IV, 14; IX, 24.

(162) Cfr., par ex., *Apoc. Jo.*, XXI, 5.

(163) Cfr. *Die Wanderschaft des Gottesvolkes*, p. 9, note 1.

(164) Hébr., X, 19-XIII, 25.

(165) Pour l'interprétation de XII, 22, cfr. p. 31.

(166) Hébr., XII, 22; XIII, 14.

(167) Cfr. Hébr., XII, 18-21; XIII, 13, 14.

(168) Hébr., VI, 20.

(169) Hébr., XIII, 13.

(170) Hébr., IX, 11 et 12.

(171) Hébr., X, 19, 20.

du Christ, déchiré durant sa passion et nous méritant l'entrée du ciel, est le voile par lequel nous pouvons passer pour pénétrer dans le Saint des saints. Nous le constatons une fois de plus, le donné révélé n'est pas sacrifié à la systématisation théologique d'Hébr., qui est alexandrine; elle en est la base et le point de départ qu'il faut expliquer.

Ce qu'il est intéressant de constater dans ces quelques versets, c'est que le ciel d'Hébr. dont le Christ nous a mérité l'accès est, sous l'image du Saint des saints, un lieu céleste, type du tabernacle terrestre dont celui-ci n'est que la réplique (172). Ne retrouvons-nous pas la même conception dans la représentation de la cité céleste? Nous pensons qu'il y a réinterprétation, dans un sens alexandrin, d'une expression eschatologique traditionnelle. Dans *Hébr.*, XIII, 14 – tout comme dans XII, 22 – πόλις doit se comprendre en fonction de toute la péricope: l'analyse faite au § I nous dispense d'insister ici. Nous voulons seulement souligner le parallélisme qui relie étroitement les diverses formules des versets 13 et 14: les deux versets proclament le détachement du séjour terrestre et invitent à diriger ses espoirs vers le ciel. Nous lisons, en effet, au verset 13, d'abord le détachement du terrestre: ἐξερχώμεθα ἔξω τῆς παρεμβολῆς; suivi de l'invitation à se diriger vers le ciel où réside Jésus: πρὸς αὐτόν (= Ἰησοῦν). Le même mouvement est reproduit au verset 14: le détachement du terrestre, οὐχ... ὧδε, auquel répond le désir du séjour céleste, πόλιν ... μέλλουσιν ἐπιζητοῦμεν. Si l'on veut bien remarquer que le verset 14 est une explication de 13 – et ceci est indiqué par le mot γάρ – et si l'on veut bien se rappeler l'exégèse que nous avons donnée de ce dernier verset (173), nous concluons qu'il faut lire *Hébr.*, XIII, 14 dans un sens alexandrin; et cela, à cause des parallèles relevés dans l'épître, à cause du contexte immédiat (174), et plus spécialement à cause du lien étroit qui relie les versets 13 et 14. Cette interprétation est donc solidement fondée, et elle s'impose malgré le terme μέλλουσα. Celui-ci n'en reste pas moins une objection; et l'on peut se poser la question: le mot μέλλων ne nous indique-t-il pas clairement que nous avons à faire à une donnée de l'apocalyptique juive traditionnelle que nous avons rappelée à grands traits (175). Nous ne le pensons pas. Tout paradoxal que cela puisse paraître, nous croyons pouvoir montrer que μέλλειν, dans Hébr., ne connote pas en premier lieu une idée temporelle de choses que nous posséderons plus tard, après cette vie.

2. — ΜΕΛΛΕΙΝ DANS L'ÉPÎTRE

En effet, le monde futur n'est pas présenté comme étant la continuité du monde présent, comme c'est le cas de l'apocalyptique juive. Pour s'en convaincre, il suffit de relire les versets de l'épître où il est question des réalités futures. Parcourons rapidement les passages où l'on nous parle des biens futurs que le Christ apporte à ses fidèles: nous verrons mieux le sens à attribuer au mot μέλλειν.

— Μέλλοντα ἀγαθά de IX, 11 (176) est certainement hellénistique; expliquons-nous:

(172) Cfr. aussi *Hébr.*, VIII, 5.

(173) Cfr. le § I, p. 16 ss.

(174) *Hébr.*, XIII, 9-15.

(175) Cfr. note (155).

(176) Le texte du verset IX, 11 est discuté. Μελλόντων est attesté par A, L, 0142 et beaucoup de minuscules; par la vlg., la version arménienne, la correction marginale de la Peshito, les deux versions coptes

(sa. et bo.), par Eusèbe, Cyrille d'Alexandrie, Chrys.; la leçon γενομένων est attestée par P⁶⁶, B, D, 1739, quelques autres et la Vetus Latina, la Peshito, Cyr. de Jérusalem. NESTLE préfère γενομένων; MERK a choisi la leçon μελλόντων. Les commentateurs expliquent le terme μελλόντων; GRUNDMANN (*Th. W.* I, 15 et sq.) retient μελλόντων; de même KASEMANN (p. 21) MICHEL (p. 112)

ces biens futurs dont le Christ est grand-prêtre sont ceux qu'il donne, alors que, n'étant plus sur terre, Il se trouve dans un sanctuaire qui n'est pas fait de mains d'homme et qui n'appartient pas à cette création terrestre: διὰ τῆς μείζονος καὶ τελειοτέρας σκηνῆς οὐ χειροποιήτου, τοῦτ' ἔστιν οὐ ταύτης τῆς κτίσεως (177). Le tabernacle parfait dont il est question au verset IX, 11 avait déjà été qualifié, en VIII, 2, de tabernacle véritable que le Seigneur lui-même avait établi et non des hommes: τῆς σκηνῆς τῆς ἀληθινῆς, ἣν ἔπηξεν ὁ κύριος οὐκ ἀνθρώπου. C'est là, dans le ciel (178), que le Christ officie comme grand-prêtre: ἐν τοῖς οὐρανοῖς τῶν ἁγίων λειτουργῶς καὶ τῆς σκηνῆς τῆς ἀληθινῆς (179). Et trois versets plus loin, l'auteur insiste encore: ce n'est pas sur la terre: ἐπὶ γῆς (180). Le ciel est conçu à la manière alexandrine, puisque les prêtres qui officient sur la terre rendent un culte qui n'est qu'une figure et une ombre des choses célestes: ὑποδείγματι καὶ σκιᾷ λατρεύουσιν τῶν ἐπουρανίων (181). Ainsi, le Christ, grand-prêtre, qui est mentionné au verset IX, 11, est le grand-prêtre « céleste », qui dispense des biens « célestes » (182). Le mot μέλλοντα, comme tout le verset IX, 11 où il est inséré, n'insiste pas tant sur l'aspect temporel: les biens qui sont futurs; mais bien sur ce fait-ci: les biens que le Christ nous obtient sont d'un autre monde.

— Hébr., VI, 5. « Biens d'un autre monde » est aussi le sens dans le verset VI, 5: δυνάμεις τε μέλλοντος αἰῶνος. L'auteur parle de ceux qui ont déjà goûté les biens du monde futur: γευσταμένους τε τῆς δωρεᾶς τῆς ἐπουρανίου (183)... γευσταμένους... δυνάμεις τε μέλλοντος αἰῶνος (184), et les ont perdus ensuite: παραπεσόντας (185). Il apparaît donc que le mot μέλλον n'a pu être pris avant tout dans son sens temporel: « des biens que l'on obtiendra plus tard », puisque les chrétiens les ont déjà goûtés; le mot μέλλον est une sorte d'appellatif: il exprime la nature des biens en question, ce sont des biens « célestes ». Le terme μέλλον ne marque pas le temps où le don du Christ sera donné aux fidèles, mais il traduit plutôt une qualité – « céleste » – de ce don que les fidèles possèdent d'ailleurs et que certains même ont déjà perdu.

— Hébr., II, 5. « En effet, ce n'est pas à des anges (186) que Dieu a soumis le monde à venir dont nous parlons »: Οὐ γὰρ ἀγγέλοις ὑπέταξεν τὴν οἰκουμένην τὴν μέλλουσαν, περὶ ἧς λαλοῦμεν. Après la lecture des versets IX, 11 et VI, 5, il nous est plus facile de comprendre le verset II, 5. Par les explications que nous lisons dans la suite de l'épître, nous savons que Jésus, le Médiateur de la nouvelle alliance, – non pas les anges qui on été les médiateurs de l'ancienne alliance – a pénétré dans les cieux (187), est devenu Grand-prêtre des biens célestes (188). Ce n'est pas en tant que monde futur, mais en tant que monde céleste qu'il est soumis au Christ. Le but d'Hébr. – exprimé dans I, 5 – est d'encourager les chrétiens, en leur rappelant les biens célestes que Jésus leur a mérités. Et nous pensons pouvoir comprendre la seconde partie du verset II, 5 comme

discute les deux leçons et opte pour μέλλοντων. Le mot γενομένων peut provenir de la finale du mot précédent παραγενόμενος. WINDISCH (*ad locum*) déclare γενομένων une leçon impossible.

(177) Hébr., IX, 11.

(178) Cfr. aussi IV, 14: Ἐχόντες οὖν ἀρχιερεῖς μέγαν διεκκληθότα τοῦς οὐρανοῦς, Ἰησοῦν τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ...

(179) Hébr., VIII, 2.

(180) Hébr., VIII, 4.

(181) Hébr., VIII, 5.

(182) Au verset IX, 12, l'objet des biens célestes est concrétisé: αἰώνιαν λύτρωσιν ἐν ἐράμενος, une rédemption éternelle.

(183) Hébr., VI, 4.

(184) Hébr., VI, 5.

(185) Hébr., VI, 6.

(186) Les anges sont représentés comme étant les médiateurs de l'ancienne loi (allusion à une tradition rabbinique). Dieu aurait donné la révélation du Sinaï par le ministère des anges. Le monde céleste et sa stabilité, d'après Hébr., n'ont pas été promis à l'ancienne loi; c'est le Christ, grand-prêtre céleste des biens futurs, qui en a reçu l'empire (II, 8).

(187) Hébr., IV, 14.

(188) Hébr., IX, 11.

du Christ, déchiré durant sa passion et nous méritant l'entrée du ciel, est le voile par lequel nous pouvons passer pour pénétrer dans le Saint des saints. Nous le constatons une fois de plus, le donné révélé n'est pas sacrifié à la systématisation théologique d'Hébr., qui est alexandrine; elle en est la base et le point de départ qu'il faut expliquer.

Ce qu'il est intéressant de constater dans ces quelques versets, c'est que le ciel d'Hébr. dont le Christ nous a mérité l'accès est, sous l'image du Saint des saints, un lieu céleste, type du tabernacle terrestre dont celui-ci n'est que la réplique (172). Ne retrouvons-nous pas la même conception dans la représentation de la cité céleste? Nous pensons qu'il y a réinterprétation, dans un sens alexandrin, d'une expression eschatologique traditionnelle. Dans *Hébr.*, XIII, 14 – tout comme dans XII, 22 – πόλις doit se comprendre en fonction de toute la péricope: l'analyse faite au § I nous dispense d'insister ici. Nous voulons seulement souligner le parallélisme qui relie étroitement les diverses formules des versets 13 et 14: les deux versets proclament le détachement du séjour terrestre et invitent à diriger ses espoirs vers le ciel. Nous lisons, en effet, au verset 13, d'abord le détachement du terrestre: ἐξερχώμεθα ἔξω τῆς παρεμβολῆς; suivi de l'invitation à se diriger vers le ciel où réside Jésus: πρὸς αὐτόν (= Ἰησοῦν). Le même mouvement est reproduit au verset 14: le détachement du terrestre, οὐχ... ὧδε, auquel répond le désir du séjour céleste, πόλιν ... μέλλουσιν ἐπιζητοῦμεν. Si l'on veut bien remarquer que le verset 14 est une explication de 13 – et ceci est indiqué par le mot γάρ – et si l'on veut bien se rappeler l'exégèse que nous avons donnée de ce dernier verset (173), nous concluons qu'il faut lire *Hébr.*, XIII, 14 dans un sens alexandrin; et cela, à cause des parallèles relevés dans l'épître, à cause du contexte immédiat (174), et plus spécialement à cause du lien étroit qui relie les versets 13 et 14. Cette interprétation est donc solidement fondée, et elle s'impose malgré le terme μέλλουσα. Celui-ci n'en reste pas moins une objection; et l'on peut se poser la question: le mot μέλλων ne nous indique-t-il pas clairement que nous avons à faire à une donnée de l'apocalyptique juive traditionnelle que nous avons rappelée à grands traits (175). Nous ne le pensons pas. Tout paradoxal que cela puisse paraître, nous croyons pouvoir montrer que μέλλειν, dans Hébr., ne connote pas en premier lieu une idée temporelle de choses que nous posséderons plus tard, après cette vie.

2. — ΜΕΛΛΕΙΝ DANS L'ÉPÎTRE

En effet, le monde futur n'est pas présenté comme étant la continuité du monde présent, comme c'est le cas de l'apocalyptique juive. Pour s'en convaincre, il suffit de relire les versets de l'épître où il est question des réalités futures. Parcourons rapidement les passages où l'on nous parle des biens futurs que le Christ apporte à ses fidèles: nous verrons mieux le sens à attribuer au mot μέλλειν.

— Μέλλουσα ἀγαθὰ de IX, 11 (176) est certainement hellénistique; expliquons-nous:

(172) Cfr. aussi *Hébr.*, VIII, 5.

(173) Cfr. le § I, p. 16 ss.

(174) *Hébr.*, XIII, 9-15.

(175) Cfr. note (155).

(176) Le texte du verset IX, 11 est discuté. Μέλλοντων est attesté par A, L, 0142 et beaucoup de minuscules; par la vlg., la version arménienne, la correction marginale de la Peshito, les deux versions coptes

(sa. et bo.), par Eusèbe, Cyrille d'Alexandrie, Chrys.; la leçon γενομένων est attestée par P⁴⁶, B, D, 1739, quelques autres et la Vetus Latina, la Peshito, Cyr. de Jérusalem. NESTLE préfère γενομένων; MERK a choisi la leçon μέλλοντων. Les commentateurs expliquent le terme μέλλοντων: GRUNDMANN (*Th. W.* I, 15 et sq.) retient μέλλοντων; de même KÄSEMANN (p. 21) MICHEL (p. 112)

ces biens futurs dont le Christ est grand-prêtre sont ceux qu'Il donne, alors que, n'étant plus sur terre, Il se trouve dans un sanctuaire qui n'est pas fait de mains d'homme et qui n'appartient pas à cette création terrestre: *διὰ τῆς μείζονος καὶ τελειοτέρας σκηνῆς οὐ χειροποιήτου, τοῦτ' ἔστιν οὐ τούτης τῆς κτίσεως* (177). Le tabernacle parfait dont il est question au verset IX, 11 avait déjà été qualifié, en VIII, 2, de tabernacle véritable que le Seigneur lui-même avait établi et non des hommes: *τῆς σκηνῆς τῆς ἀληθινῆς, ἣν ἐπηξεν ὁ κύριος οὐκ ἄνθρωπος*. C'est là, dans le ciel (178), que le Christ officie comme grand-prêtre: *ἐν τοῖς οὐρανοῖς τῶν ἁγίων λειτουργῆς καὶ τῆς σκηνῆς τῆς ἀληθινῆς* (179). Et trois versets plus loin, l'auteur insiste encore: ce n'est pas sur la terre: *ἐπὶ γῆς* (180). Le ciel est conçu à la manière alexandrine, puisque les prêtres qui officient sur la terre rendent un culte qui n'est qu'une figure et une ombre des choses célestes: *ὑποδείγματι καὶ σκιᾷ λατρεύουσιν τῶν ἐπουρανίων* (181). Ainsi, le Christ, grand-prêtre, qui est mentionné au verset IX, 11, est le grand-prêtre « céleste », qui dispense des biens « célestes » (182). Le mot *μέλλοντα*, comme tout le verset IX, 11 où il est inséré, n'insiste pas tant sur l'aspect temporel: les biens qui sont futurs; mais bien sur ce fait-ci: les biens que le Christ nous obtient sont d'un autre monde.

— *Hébr.*, VI, 5. « Biens d'un autre monde » est aussi le sens dans le verset VI, 5: *δυνάμεις τε μέλλοντος αἰῶνος*. L'auteur parle de ceux qui ont déjà goûté les biens du monde futur: *γευσαμένους τε τῆς δωρεᾶς τῆς ἐπουρανίου* (183)... *γευσαμένους... δυνάμεις τε μέλλοντος αἰῶνος* (184), et les ont perdus ensuite: *παρὰπετόντας* (185). Il apparaît donc que le mot *μέλλον* n'a pu être pris avant tout dans son sens temporel: « des biens que l'on obtiendra plus tard », puisque les chrétiens les ont déjà goûtés; le mot *μέλλον* est une sorte d'appellatif: il exprime la nature des biens en question, ce sont des biens « célestes ». Le terme *μέλλον* ne marque pas le temps où le don du Christ sera donné aux fidèles, mais il traduit plutôt une qualité – « céleste » – de ce don que les fidèles possèdent d'ailleurs et que certains même ont déjà perdu.

— *Hébr.*, II, 5. « En effet, ce n'est pas à des anges (186) que Dieu a soumis le monde à venir dont nous parlons »: *Οὐ γὰρ ἀγγέλοις ὑπέταξεν τὴν αἰκουμένην τὴν μέλλουσαν, περὶ ἧς λαλοῦμεν*. Après la lecture des versets IX, 11 et VI, 5, il nous est plus facile de comprendre le verset II, 5. Par les explications que nous lisons dans la suite de l'épître, nous savons que Jésus, le Médiateur de la nouvelle alliance, – non pas les anges qui ont été les médiateurs de l'ancienne alliance – a pénétré dans les cieux (187), est devenu Grand-prêtre des biens célestes (188). Ce n'est pas en tant que monde futur, mais en tant que monde céleste qu'il est soumis au Christ. Le but d'*Hébr.* – exprimé dans II, 5 – est d'encourager les chrétiens, en leur rappelant les biens célestes que Jésus leur a mérités. Et nous pensons pouvoir comprendre la seconde partie du verset II, 5 comme

discute les deux leçons et opte pour *μελλόντων*. Le mot *γενομένων* peut provenir de la finale du mot précédent *παρὰγεγόμενος*. WINDISCH (*ad locum*) déclare *γενομένων* une leçon impossible.

(177) *Hébr.*, IX, 11.

(178) Cfr. aussi IV, 14: *ἔχοντες οὖν ἀρχιερεῖς μέγαν διεκκληθότα τοῦς οὐρανοῦς, Ἰησοῦν τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ...*

(179) *Hébr.*, VIII, 2.

(180) *Hébr.*, VIII, 4.

(181) *Hébr.*, VIII, 5.

(182) Au verset IX, 12, l'objet des biens célestes est concrétisé: *αἰώνιαν λύτρωσιν ἐξοράμενος*, une rédemption éternelle.

(183) *Hébr.*, VI, 4.

(184) *Hébr.*, VI, 5.

(185) *Hébr.*, VI, 6.

(186) Les anges sont représentés comme étant les médiateurs de l'ancienne loi (allusion à une tradition rabbinique). Dieu aurait donné la révélation du Sinaï par le ministère des anges. Le monde céleste et sa stabilité, d'après *Hébr.*, n'ont pas été promis à l'ancienne loi; c'est le Christ, grand-prêtre céleste des biens futurs, qui en a reçu l'empire (II, 8).

(187) *Hébr.*, IV, 14.

(188) *Hébr.*, IX, 11.

du Christ, déchiré durant sa passion et nous méritant l'entrée du ciel, est le voile par lequel nous pouvons passer pour pénétrer dans le Saint des saints. Nous le constatons une fois de plus, le donné révélé n'est pas sacrifié à la systématisation théologique d'Hébr., qui est alexandrine; elle en est la base et le point de départ qu'il faut expliquer.

Ce qu'il est intéressant de constater dans ces quelques versets, c'est que le ciel d'Hébr. dont le Christ nous a mérité l'accès est, sous l'image du Saint des saints, un lieu céleste, type du tabernacle terrestre dont celui-ci n'est que la réplique (172). Ne retrouvons-nous pas la même conception dans la représentation de la cité céleste? Nous pensons qu'il y a réinterprétation, dans un sens alexandrin, d'une expression eschatologique traditionnelle. Dans *Hébr.*, XIII, 14 – tout comme dans XII, 22 – πόλις doit se comprendre en fonction de toute la péricope: l'analyse faite au § I nous dispense d'insister ici. Nous voulons seulement souligner le parallélisme qui relie étroitement les diverses formules des versets 13 et 14: les deux versets proclament le détachement du séjour terrestre et invitent à diriger ses espoirs vers le ciel. Nous lisons, en effet, au verset 13, d'abord le détachement du terrestre: ἐξερχώμεθα ἔξω τῆς παρεμβολῆς; suivi de l'invitation à se diriger vers le ciel où réside Jésus: πρὸς αὐτόν (= Ἰησοῦν). Le même mouvement est reproduit au verset 14: le détachement du terrestre, οὐχ... ὡδε, auquel répond le désir du séjour céleste, πόλιν ... μέλλουσιν ἐπιζητοῦμεν. Si l'on veut bien remarquer que le verset 14 est une explication de 13 – et ceci est indiqué par le mot γάρ – et si l'on veut bien se rappeler l'exégèse que nous avons donnée de ce dernier verset (173), nous concluons qu'il faut lire *Hébr.*, XIII, 14 dans un sens alexandrin; et cela, à cause des parallèles relevés dans l'épître, à cause du contexte immédiat (174), et plus spécialement à cause du lien étroit qui relie les versets 13 et 14. Cette interprétation est donc solidement fondée, et elle s'impose malgré le terme μέλλουσα. Celui-ci n'en reste pas moins une objection; et l'on peut se poser la question: le mot μέλλον ne nous indique-t-il pas clairement que nous avons à faire à une donnée de l'apocalyptique juive traditionnelle que nous avons rappelée à grands traits (175). Nous ne le pensons pas. Tout paradoxal que cela puisse paraître, nous croyons pouvoir montrer que μέλλειν, dans Hébr., ne connote pas en premier lieu une idée temporelle de choses que nous posséderons plus tard, après cette vie.

2. — ΜΕΛΛΕΙΝ DANS L'ÉPÎTRE

En effet, le monde futur n'est pas présenté comme étant la continuité du monde présent, comme c'est le cas de l'apocalyptique juive. Pour s'en convaincre, il suffit de relire les versets de l'épître où il est question des réalités futures. Parcourons rapidement les passages où l'on nous parle des biens futurs que le Christ apporte à ses fidèles: nous verrons mieux le sens à attribuer au mot μέλλειν.

— Μέλλοντα ἀγαθά de IX, 11 (176) est certainement hellénistique; expliquons-nous:

(172) Cfr. aussi *Hébr.*, VIII, 5.

(173) Cfr. le § I, p. 16 ss.

(174) *Hébr.*, XIII, 9-15.

(175) Cfr. note (155).

(176) Le texte du verset IX, 11 est discuté. Μέλλοντων est attesté par A, L, 0142 et beaucoup de minuscules; par la vlg., la version arménienne, la correction marginale de la Peshito, les deux versions coptes

(sa. et bo.), par Eusèbe, Cyrille d'Alexandrie, Chrys.; la leçon γενομένων est attestée par P⁴⁶, B, D, 1739, quelques autres et la Vetus Latina, la Peshito, Cyr. de Jérusalem. NESTLE préfère γενομένων; MERK a choisi la leçon μελλόντων. Les commentateurs expliquent le terme μελλόντων; GRUNDMANN (*Th. W.* I, 15 et sq.) retient μελλόντων; de même KÄSEMANN (p. 21) MICHEL (p. 112)

ces biens futurs dont le Christ est grand-prêtre sont ceux qu'Il donne, alors que, n'étant plus sur terre, Il se trouve dans un sanctuaire qui n'est pas fait de mains d'homme et qui n'appartient pas à cette création terrestre: *διὰ τῆς μείζονος καὶ τελειοτέρας σκηνῆς οὐ χειροποιήτου, τοῦτ' ἐστὶν οὐ ταύτης τῆς κτίσεως* (177). Le tabernacle parfait dont il est question au verset IX, 11 avait déjà été qualifié, en VIII, 2, de tabernacle véritable que le Seigneur lui-même avait établi et non des hommes: *τῆς σκηνῆς τῆς ἀληθινῆς, ἣν ἐπηξεν ὁ κύριος οὐκ ἀνθρώπος*. C'est là, dans le ciel (178), que le Christ officie comme grand-prêtre: *ἐν τοῖς οὐρανοῖς τῶν ἁγίων λειτουργῶς καὶ τῆς σκηνῆς τῆς ἀληθινῆς* (179). Et trois versets plus loin, l'auteur insiste encore: ce n'est pas sur la terre: *ἐπὶ γῆς* (180). Le ciel est conçu à la manière alexandrine, puisque les prêtres qui officient sur la terre rendent un culte qui n'est qu'une figure et une ombre des choses célestes: *ὑποδείγματι καὶ σκιᾷ λατρεύουσιν τῶν ἐπουρανίων* (181). Ainsi, le Christ, grand-prêtre, qui est mentionné au verset IX, 11, est le grand-prêtre « céleste », qui dispense des biens « célestes » (182). Le mot *μέλλοντα*, comme tout le verset IX, 11 où il est inséré, n'insiste pas tant sur l'aspect temporel: les biens qui sont futurs; mais bien sur ce fait-ci: les biens que le Christ nous obtient sont d'un autre monde.

— *Hébr.*, VI, 5. « Biens d'un autre monde » est aussi le sens dans le verset VI, 5: *δυνάμεις τε μέλλοντος αἰῶνος*. L'auteur parle de ceux qui ont déjà goûté les biens du monde futur: *γευσταμένους τε τῆς δωρεᾶς τῆς ἐπουρανίου* (183)... *δυνάμεις τε μέλλοντος αἰῶνος* (184), et les ont perdus ensuite: *παρὰπερόντας* (185). Il apparaît donc que le mot *μέλλον* n'a pu être pris avant tout dans son sens temporel: « des biens que l'on obtiendra plus tard », puisque les chrétiens les ont déjà goûtés; le mot *μέλλον* est une sorte d'appellatif: il exprime la nature des biens en question, ce sont des biens « célestes ». Le terme *μέλλον* ne marque pas le temps où le don du Christ sera donné aux fidèles, mais il traduit plutôt une qualité – « céleste » – de ce don que les fidèles possèdent d'ailleurs et que certains même ont déjà perdu.

— *Hébr.*, II, 5. « En effet, ce n'est pas à des anges (186) que Dieu a soumis le monde à venir dont nous parlons »: *Οὐ γὰρ ἀγγέλοις ὑπέταξεν τὴν οἰκουμένην τὴν μέλλουσαν, περὶ ἧς λαλοῦμεν*. Après la lecture des versets IX, 11 et VI, 5, il nous est plus facile de comprendre le verset II, 5. Par les explications que nous lisons dans la suite de l'épître, nous savons que Jésus, le Médiateur de la nouvelle alliance, – non pas les anges qui ont été les médiateurs de l'ancienne alliance – a pénétré dans les cieux (187), est devenu Grand-prêtre des biens célestes (188). Ce n'est pas en tant que monde futur, mais en tant que monde céleste qu'il est soumis au Christ. Le but d'*Hébr.* – exprimé dans II, 5 – est d'encourager les chrétiens, en leur rappelant les biens célestes que Jésus leur a mérités. Et nous pensons pouvoir comprendre la seconde partie du verset II, 5 comme

discute les deux leçons et opte pour *μελλόντων*. Le mot *γενομένων* peut provenir de la finale du mot précédent *παρὰγενομένου*. WINDISCH (*ad locum*) déclare *γενομένων* une leçon impossible.

(177) *Hébr.*, IX, 11.

(178) Cfr. aussi IV, 14: *ἔχοντες οὖν ἀρχιερεῖα μέγαν διεκκλησθέντα τοῖς οὐρανοῖς, Ἰησοῦν τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ...*

(179) *Hébr.*, VIII, 2.

(180) *Hébr.*, VIII, 4.

(181) *Hébr.*, VIII, 5.

(182) Au verset IX, 12, l'objet des biens célestes est concrétisé: *αἰώνιαν λύτρωσιν ἐδωράμενος*, une rédemption éternelle.

(183) *Hébr.*, VI, 4.

(184) *Hébr.*, VI, 5.

(185) *Hébr.*, VI, 6.

(186) Les anges sont représentés comme étant les médiateurs de l'ancienne loi (allusion à une tradition rabbinique). Dieu aurait donné la révélation du Sinaï par le ministère des anges. Le monde céleste et sa stabilité, d'après *Hébr.*, n'ont pas été promis à l'ancienne loi; c'est le Christ, grand-prêtre céleste des biens futurs, qui en a reçu l'empire (II, 8).

(187) *Hébr.*, IV, 14.

(188) *Hébr.*, IX, 11.

suit: « le monde céleste dont j'ai l'intention de vous entretenir »: τὴν οἰκουμένην τὴν μέλλουσαν, περὶ ἧς λαλοῦμεν.

— *Hébr.*, X, 1. « La loi, en effet, n'ayant qu'une ombre des biens à venir et non l'image même des choses... »: Σκιὰν γὰρ ἔχων ... πραγμάτων ... Si l'on veut bien relire les explications que nous avons données du verset IX, 11, on reconnaîtra ici, dans l'opposition entre la loi qui est ombre et les biens futurs qui ont une vraie réalité, l'équivalent de l'antithèse « choses terrestres – réalités célestes ». D'ailleurs, sans même recourir à IX, 11 que nous avons déjà expliqué, arrêtons-nous aux termes caractéristiques de X, 1, où l'expression μέλλοντα ἀγαθὰ est insérée, et qui nous invitent à donner à μέλλων un sens qualitatif et non temporel: οὐκία, qualifiant l'ancienne loi et ses sacrifices répétés, est opposé à εἰκὼν πραγμάτων, désignant les biens futurs – μέλλοντα ἀγαθὰ – que le Christ, Médiateur de la nouvelle alliance nous a mérités par son sacrifice unique. Encore un coup, ce n'est pas l'aspect temporel qui apparaît dans l'expression μέλλοντα ἀγαθὰ; c'est le caractère de réalité véritable, nous disons – en remettant μέλλων dans le contexte psychologique de X, 1 et des autres passages où le mot se rencontre – de réalité « céleste ».

— *Hébr.*, XI, 20. « C'est par la foi qu'Isaac bénit Jacob et Esaü, en vue des (biens) à venir »: Πιστεὶ καὶ περὶ μελλόντων ἐλόγησεν Ἰσαὰκ τὸν Ἰακώβ καὶ τὸν Ἠσαῦ. Le chapitre XI rapporte un faisceau d'exemples de foi, tirés de l'A. T. L'auteur rappelle le souvenir de ces hommes qui attendaient la réalisation des promesses divines. Nous avons noté ailleurs (189) que les expressions de l'apocalyptique juive étaient réinterprétées par l'auteur dans un sens alexandrin. Au verset XI, 20, nous croyons qu'il faut tenir compte de la mentalité d'Hébr. qui a interprété les formules juives traditionnelles: les biens futurs sont les biens définitifs que le Christ a obtenus, les biens célestes (190).

Or, il se fait que le verset que nous examinons, *Hébr.*, XIII, 14, est placé dans un contexte qui nous oblige à donner une signification particulière au mot μέλλουσαν, qui, par ailleurs, appartient au vocabulaire technique de l'eschatologie juive. En effet, selon l'interprétation qu'au premier paragraphe nous avons donnée de l'exhortation finale de l'épître, Hébr. oppose les rites de l'Ancien Testament au don stable du Christ (191), le culte terrestre étant une ombre du culte céleste (192). Les versets 11-13 engagent à sortir de la sphère terrestre pour nous attacher au Christ – πρὸς αὐτόν – qui réside dans la sphère céleste (193). Et le verset 14 ajoute une raison supplémentaire: car sur terre nous n'avons pas de séjour permanent. Le mot μέλλουσαν, placé en opposition à ὧδε – παρεμβολή, ne peut avoir avant tout une signification temporelle; mais, comme nous avons donné à ὧδε – παρεμβολή le sens de sphère terrestre (194), le terme placé en antithèse devra comporter le sens qualitatif de « céleste », au sens alexandrin du mot.

Ainsi donc, si l'on veut bien tenir compte de la ligne générale de l'exhortation XIII, 9-15 – et la critique littéraire nous y oblige – et plus spécialement du verset 14, où μέλλων qualifie la πόλις que nous avons expliquée au n° précédent, est où μέλλων est également opposé à ὧδε-παραμβολή; si l'on veut tenir compte aussi de la manière habituelle d'Hébr. d'employer μέλλων, dans l'épître, on conclura que ce terme ne nous oriente pas

(189) Cfr. ce que nous avons dit de πόλις, p. 29 svv.

(190) Il faut convenir, cependant, que, dans le chapitre XI de l'épître aux Hébreux, l'aspect temporel, futur, est souligné; c'était inhérent au sujet: l'auteur parle de ceux qui n'ont pas encore obtenu la promesse, et qui ne la recevront pas avant nous. Cfr. XI, 40.

(191) *Hébr.*, XIII, 9.

(192) Cfr. l'explication que nous avons donnée du verset 10.

(193) Cfr. *Hébr.*, I, 3; VIII, 1; IV, 14; VIII, 2; cfr. aussi IX, 11.

(194) Cfr. p. 18 ss.

vers l'eschatologie traditionnelle, comme on aurait pu le croire de prime abord, mais qu'il a été réinterprété par l'auteur: il connote, non le sens temporel de biens futurs, mais un sens qualitatif se rapportant aux réalités célestes qui nous ont été mérités par le Christ. Nous comprendrons πόλιν... μέλλουσιν comme étant la ville d'un autre monde, un endroit opposé à la sphère terrestre – ὡς – παρεμβολή – où nous devons rejoindre le Christ; en un mot, comme étant la ville « céleste ».

3. — MENEIN

Quelle est alors la signification du terme μένειν? Le sens temporel « durer indéfiniment » ne convient plus, puisque nous ne sommes pas dans l'eschatologie traditionnelle. Il faudra, dans notre passage et dans les endroits parallèles de l'épître, examiner le contexte de μένειν, pour découvrir la nuance caractéristique exprimée par ce mot.

1. Que nous apprend le contexte d'Hébr., XIII, 14?

Le verset fait partie de la dernière exhortation où Hébr. rappelle à ses destinataires que le but de leur vie est de désirer les réalités célestes, de s'acheminer vers la cité permanente. Or, l'alliance nouvelle à laquelle sont conviés les fidèles, se concrétise dans le don céleste, et celui-ci est caractérisé par la stabilité: χάριτι βεβαιωσθαι (195); le don du Christ apporte affermissement, alors que les institutions de l'alliance ancienne n'y pouvaient rien (196). Celles-ci sont assimilées aux données terrestres d'une institution charnelle; cfr. νόμος ἐντολῆς σαρκίνης (197) (198). Or, le don du Christ est opposé aux données terrestres: οὐ γὰρ ἔχομεν ὡς μένουσαν πόλιν, ce n'est pas ici que nous obtenons le séjour permanent. Nous comprenons maintenant le verset XIII, 14 comme suit: ce n'est pas ici que nous obtenons le séjour stable, c'est dans le monde céleste (199). Le contexte de XIII, 14 suggère la note de stabilité, et – si l'on accepte l'exégèse présentée au § 1 – il parle également de données célestes. Nous sommes en droit de conclure que μένειν exprime « la stabilité des choses célestes », à la manière alexandrine.

Sans doute cette interprétation explique les obscurités de la péricope, elle en justifie la formulation littéraire, spécialement l'emploi des nombreuses particules de coordination qui font de ces quelques versets une unité très serrée; et ce fait est déjà un argument de poids en sa faveur: cette interprétation a des chances d'avoir relevé les sinuosités de la pensée d'Hébr. Mais il pourrait rester des doutes; et il faut montrer que cette façon de comprendre μένειν du verset XIII, 14 n'est pas le résultat d'une rencontre heureuse, en une même péricope, d'un ensemble d'indications susceptibles d'être expliquées d'une façon originale.

2. C'est pour cela qu'il est fort utile de renforcer notre hypothèse par la comparaison avec les autres endroits de l'épître où figure μένειν.

Nous examinerons d'abord les deux autres textes – Hébr. X, 34 et XII, 27 – de la dernière partie de l'épître (200), où le souci continu de l'auteur est d'exhorter ses

(195) Hébr., XIII, 9.

(196) Cfr. notre interprétation de διδα-
γαι p. 5 et de βρώμα, p. 7 svv.

(197) Hébr., VII, 16.

(198) Cfr., § 1, p. 9.

(199) μέλλον = ἐποράνιος, comme nous
l'avons montré au n. précédent; cfr. sur-
tout p. 86.

(200) Hébr., X, 19-XIII, 25.

destinataires a rester fidèles à l'alliance nouvelle du Christ qui nous apporte des réalités durables; ensuite nous lirons les trois μένειν se rapportant à la personne du Christ; enfin nous rappellerons deux passages de la lettre qui caractérisent l'alliance nouvelle, qualifiée par ailleurs de μένουσαν; ce sera aussi une confirmation pour l'interprétation de ce dernier mot.

a) Μένειν appliqué à l'alliance nouvelle.

— En X, 34b « Car vous savez bien que vous possédez des richesses meilleures et durables: γνώσκοντες ἔχειν ἑαυτοῖς κρείσσονα ὑπαρξίν καὶ μένουσαν ». L'auteur rappelle que ses destinataires ont subi la confiscation de leurs biens; ils ont souffert l'épreuve avec joie, parce qu'ils savaient qu'eux, les disciples du Christ, avaient en partage des richesses meilleures. Il y a, dans ce passage, une antithèse qui est soulignée jusque dans les mots employés: τὰ ὑπάρχοντα ὑμῶν s'oppose à κρείσσονα ὑπαρξίν καὶ μένουσαν. C'est là un couple qui n'est pas inconnu des chrétiens et qui a dû être rappelé souvent, au temps des persécutions (201). Nous lisons, dans l'évangile selon saint Matthieu, la même antithèse entre les biens périssables qui se consomment et les trésors célestes qui ne se perdent pas (202). L'opposition se fait ou bien d'un point de vue temporel, comme dans 2 Cor., IV, 17: « les choses visibles ne sont que pour un temps, les invisibles sont éternelles »; ou bien comme dans Mt., VI, 19, entre les biens périssables et ceux qui ne disparaissent pas. Héb., X, 34 n'insiste pas sur l'aspect temporel, mais se rapproche de l'idée de Mt. En effet, l'antithèse insiste sur la caducité, l'instabilité de la fortune sur terre; la foi rappelle aux chrétiens qu'ils possèdent des biens meilleurs et qu'on ne leur enlèvera pas (203).

— En XII, 27. « L'expression encore une fois signifie que les choses qui doivent être ébranlées – parce que créées – vont être changées, afin que subsistent celles qui ne doivent pas être ébranlées »: τὸ δὲ ἐτι ἅπας δηλοῖ τὴν τῶν σαλευομένων μετὰθεσιν ὡς πεποιημένων ἵνα μείνῃ τὰ μὴ σαλευόμενα. La formulation du verset XII, 27 est influencée par la prophétie d'Aggée, II, 6 qui parle de secouer, d'ébranler; et aussi par le Ps. XCVI qui reprend le même thème, en employant le mot σαλεύειν. Il reste que l'auteur d'Héb. a repris le terme σαλεύειν pour exprimer les institutions de l'ancienne alliance qui sont abrogées – ἀθέτησις (204) – qui sont remplacées – μετὰθεσις (205); – elles sont appelées les choses ébranlées, τὰ σαλευόμενα, et elles sont assimilées aux choses créées – ὡς πεποιημένα – qui ne sont pas de la sphère céleste (206). La nouvelle alliance, au contraire, le don – χάρις (207) – qu'elle apporte, est appelé βασιλείαν ἀσάλευτον (208), τὰ μὴ σαλευόμενα (209). Et ce sont ces choses nouvelles qui sont dites « demeurer ». Le sens de ἵνα μείνῃ τὰ μὴ σαλευόμενα doit se comprendre par opposition à τὴν τῶν σαλευομένων μετὰθεσιν ὡς πεποιημένων, comme suit: afin que les choses inébranlables, elles, demeurent stables, afin qu'elles ne soient pas ébranlées. De plus, la mention de πεποιημένα appliquée à τὰ σαλευόμενα suggère, si l'on veut tenir compte d'une explication que l'auteur

(201) Nous connaissons les paroles que saint Paul adresse aux Corinthiens: « Notre légère affliction du moment présent produit pour nous, au-delà de toute mesure, un poids éternel de gloire;... car les choses visibles ne sont que pour un temps, les invisibles sont éternelles » (I Cor., XV, 43; même idée dans Rom., VIII, 17 c).

(202) Mt., VI, 19, 20. Cfr. la même antithèse dans la parole du Christ au jeune homme riche, Mt., XIX, 21.

(203) La manière dont la stabilité est exprimée littérairement, en X, 34, est un point plus long à exposer. Il suffisait ici de souligner l'idée caractéristique incluse dans μένειν: la stabilité.

(204) Héb., VII, 18.

(205) Héb., XII, 27.

(206) Héb., IX, 11.

(207) Héb., XII, 28.

(208) Héb., XII, 28.

(209) Héb., XII, 27.

donné au verset IX, 11, que les choses ébranlées sont assimilées à des données terrestres. Dans ce cas, l'expression ἵνα μείνῃ τὰ μὴ σαλευόμενα exprime et la stabilité, et plus spécialement la stabilité des choses « célestes » (210).

L'étude des trois versets XIII, 14, X, 34, et XII 27 suggère, pour μένεν, la signification: « stabilité céleste »; mais le rapprochement des trois textes, la convergence des éléments de cette interprétation, renforce et corrobore singulièrement cette exégèse.

b) Μένεν appliqué au Christ.

— Nous ne nous attarderons plus aux versets VII, 3 et 24, où μένεν est employé pour caractériser la personne de Jésus; les deux versets cités, en effet, ont été étudiés au § précédent (211); nous avons vu qu'Hébr., VII, auquel ils appartiennent, représente Jésus résidant dans la sphère céleste, comprise à la manière alexandrine. Et précisément, le message que, selon Hébr., Dieu a donné aux hommes par son Fils (212), c'est l'annonce des biens futurs; et ceux-ci sont présentés, à la manière alexandrine, comme des réalités « célestes ».

— Hébr., I, 11. « Les cieus périront, mais toi, tu demeures, et tous, comme un vêtement, vieilliront »: αὐτοὶ (= οὐρανοὶ) ἀπολούνται, τὸ δὲ διαμένεις· καὶ πάντες ὡς ἱμάτιον παλαιωθήσονται. Hébr., empruntant les paroles du Ps. CII, 26, 28, oppose les choses créées — οὐρανοὶ = ἔργα τῶν χειρῶν σου — qui périront — αὐτοὶ ἀπολούνται — au Christ qui demeure: τὸ δὲ διαμένεις (213). La seconde partie du verset continue la comparaison: πάντες ὡς ἱμάτιον παλαιωθήσονται; et le verset suivant I, 12 poursuit dans le même sens: ὡς ἱμάτιον ἀλλαγήσονται. Le vieillissement, — παλαιωθήσονται — signe de caducité; le changement, — ἀλλαγήσονται — opposé à la stabilité, nous donnent le sens que l'auteur attache à διαμένεις. De plus, — et il faut insister sur ce point — les versets I, 11 et I, 12 ne sont pas seulement rapportés pour le plaisir de la citation (214); ils reflètent encore la pensée de l'auteur, qui reprendra plus loin le mot παλαιῶν avec la même signification de vieillissement, de caducité. En effet, il écrit, au verset VIII, 13: ἐν τῷ λέγειν καινὴν πεπαλαίωκεν (θεὸς) τὴν πρώτην· τὸ δὲ παλαιούμενον καὶ γηράσκον ἐγγὺς ἀφαιρέσεως. Les choses qui vieillissent sont destinées à disparaître; ainsi en est-il pour la première alliance. Mais le Christ et la seconde alliance resteront, au contraire; il faut comprendre, par opposition au premier terme: ils demeureront stables.

c) Deux passages caractérisant l'alliance nouvelle.

Relevons encore deux endroits qui caractérisent l'alliance nouvelle: Hébr., VI, 16-19 et Hébr., X, 9.

— La péricope Hébr., VI, 16-19 fait partie d'un encouragement — Hébr. VI, 9-20 — rappelant aux destinataires qu'ils ont déjà mérité de participer au salut (215) et surtout

(210) Une étude sur le couple γῆ-οὐρανός, dans l'épître, et plus spécialement dans les versets XII, 25-26, montrerait que ces mots, ne peuvent être interprétés dans le sens terrestre-séjour actuel et ciel-séjour futur; mais qu'il faut les comprendre suivant le schéma de la pensée alexandrine: terre-séjour provisoire, ombre du séjour céleste, définitif et stable. Quand nous parlons de stabilité, c'est bien de la stabilité « céleste » qu'il s'agit, au sens où les alexandrins entendaient ce mot.

(211) Cfr. le premier §, p. 76 ss.

(212) Hébr., I, 2.

(213) Le psalmiste adresse ces paroles à Dieu; Hébr. les réinterprète, en les appliquant au Christ; d'où la force de ce parallèle: Hébr., I, 11 n'est pas tellement une citation du Ps. 102; il est plutôt à considérer comme un élément de la christologie d'Hébr.

(214) C'est, au contraire, le cas à la fin d'Hébr., VIII, où l'auteur cite Jérémie, XXXI, 31-37, pour la seule expression διαθήκη καινὴ.

(215) Hébr., VI, 9-11.

que les promesses de Dieu sont stables (216). Deux preuves sont données de la stabilité des promesses divines: premièrement, le *plan* de Dieu est stable; deuxièmement, Il a confirmé cette stabilité par *serment*. En effet, dit l'auteur, le serment met fin aux contestations et affermit une position: πάσης ἀντιλογίας πέρας εἰς βεβαίωσιν ὁ ὅρκος. Par ailleurs, le dessein de Dieu, en accordant la promesse – ἐπαγγελία – est définitif: Hébr. parle de « l'immutabilité de son dessein »: τὸ ἀμετάθετον τῆς βουλῆς αὐτοῦ (= θεοῦ) (217). L'espoir d'obtenir la promesse est appelé « une consolation ferme »: ἰσχυρὰν παράκλησιν (218), « une ancre solide et sûre »: ἄγκυραν ἀσφαλῆ τε καὶ βεβαίαν (219). La promesse de Dieu, la consolation ferme, l'ancre solide, tout cela désigne l'alliance apportée par le Christ; ce sont là autant d'indices qui soulignent la stabilité de l'alliance nouvelle.

Nous insistons particulièrement sur la formule: τὸ ἀμετάθετον τῆς βουλῆς αὐτοῦ (220). En effet, le verbe μετατιθέναι et le substantif μετάθεσις sont employés par l'auteur au verset XI, 5 pour exprimer le changement de conditions de vie d'Enoch: de la vie terrestre il est passé à la vie céleste. Mais l'emploi de ces deux mots dans Hébr., VII, 12 et XII, 27 est plus caractéristique encore, et doit nous aider à comprendre la formule analogue que nous venons de rencontrer en VI, 17. En VII, 12, l'auteur parle du changement – μετατιθεμένης, μετάθεσις – du sacerdoce ancien et de la loi ancienne; nous savons, par la lecture de l'épître, que ce changement c'est l'abrogation – ἀθέτησις – de la première alliance (221). Or, cette abrogation est appelée au verset XII, 27: « le changement des choses qui vont être ébranlées »: τῶν τῶν σαλευομένων μετάθεσις; et elles s'opposent à la stabilité des choses définitives: « afin que celles qui ne doivent pas être ébranlées subsistent à jamais »: ἵνα μείνῃ τὰ μὴ σαλευόμενα. En d'autres termes, au verset XII, 27, μετάθεσις est opposé à la stabilité exprimée par μένειν. Relisons maintenant le verset VI, 17b: τὸ ἀμετάθετον τῆς βουλῆς αὐτοῦ; nous comprendrons cette expression comme suit: la stabilité de la promesse de Dieu.

— Enfin rappelons l'expression déjà signalée: ἀναιρεῖ τὸ πρῶτον ἵνα τὸ δεύτερον στήσῃ (222), il abroge le premier point – tout ce qui se fait conformément à la loi – pour établir le second – la nouvelle alliance par le sacrifice du Christ. Nous avons montré ailleurs que le verbe ἰστώναι, surtout employé par antithèse à un autre verbe, – comme ici ἀναιρεῖν – exprime la stabilité. Nous renvoyons à notre explication précédente (223).

De tout cela il résulte que le verbe μένειν, à cause du contexte où il est inséré, à cause des endroits parallèles de l'épître (224), exprime la stabilité du Christ et celle du don qu'Il nous a apporté; cette stabilité est conçue comme une réalité céleste, à la manière alexandrine. Dire que l'alliance nouvelle est « céleste », est la manière caractéristique dont Hébr. exprime son aspect stable et définitif. Nous comprenons l'expression πόλιν μένουσαν ... μέλλουσαν comme désignant le séjour stable, céleste qu'obtiendront les fidèles du Christ. C'est là une façon d'exprimer l'éternité de la récompense que Jésus réserve aux élus.

(216) Hébr., VI, 12-20.

(217) Hébr., VI, 17.

(218) Hébr., VI, 18.

(219) Hébr., VI, 19.

(220) Hébr., VI, 17.

(221) Hébr., VII, 18.

(222) Hébr., X, 9.

(223) Pour ἰστώναι, cfr. les parallèles signalés à la p. 66.

(224) On peut remarquer que les textes parallèles auxquels nous avons fait appel pour éclairer le mot μένειν de XIII, 14 sont disséminés à travers toute l'épître: I, 14; VI, 16-19; VII, 3; VII, 24; X, 9; X, 34; XII, 27.

Un ouvrage récent met en cause la signification de μένεν que nous proposons dans notre étude; il ne sera donc pas inutile d'insérer ici une petite discussion, pour justifier notre façon de voir.

Dans son livre remarquable, *Christ et le temps* (225), M. CULLMANN affirme que le christianisme primitif – donc aussi l'épître aux Hébreux – ne s'est pas servi de la notion grecque du temps, comme l'a fait le gnosticisme. Parlant des caractères du gnosticisme, il écrit:

« En définitive, ils (les caractères du gnosticisme) peuvent tous être ramenés à la notion grecque – donc antibiblique – du temps... La distinction temporelle qu'il établissait entre l'aïôn présent et l'aïôn futur est remplacée par la distinction métaphysique grecque entre: ici-bas et au-delà » (226).

Nous pensons cependant que le donné révélé peut, dans sa formulation littéraire, s'accomoder d'une influence hellénistique; nous croyons avoir démontré que les formules eschatologiques traditionnelles sont réinterprétées par Hébr. dans une mentalité alexandrine.

M. CULLMANN prétend que la notion platonicienne qui fait de l'éternité une affirmation qualitative, la définissant comme une absence de temps, n'est *nullement* adoptée par le christianisme primitif. Celui-ci, dit M. CULLMANN, comprend l'éternité comme une « durée indéfinie », « d'une manière toute naïve » (227). Et l'auteur ajoute, un peu plus loin: « Pour comprendre comment les premiers chrétiens se représentent l'éternité, il faut avant tout s'efforcer de penser de la manière la moins philosophique possible... » (228).

Déjà dans son avant-propos (229), M. CULLMANN invite le lecteur à aborder le N. T. sans aucun « *a priori* philosophique »; il faut simplement se servir des plus anciens écrits chrétiens. Nous pensons qu'en ne nous laissant influencer par aucun « *a priori* philosophique », nous rencontrons, dans Hébr., une formulation qui nous semble contredire la notion de temps, telle que M. CULLMANN la propose, à la page 45 de son livre. Selon le savant professeur suisse, « le temps de repos », par exemple, « n'est pas l'objet propre d'un enseignement », dans le N. T.; il cite spécialement Hébr., IV, 9: « il reste donc un repos réservé au peuple de Dieu »: ἄρα ἀπολείπεται σαββατισμὸς τῷ λαῷ τοῦ θεοῦ. La preuve en serait que, « en effet, par définition, la Bible est un livre écrit pour notre salut, non pour notre curiosité ». Certes; mais la manière dont la révélation nous est transmise peut être fort diverse, et il est nécessaire de l'examiner sans aucun parti-pris exclusif. Pour ce qui est de la révélation dont parle l'épître aux Hébreux, nous tenons à faire deux remarques:

1. La révélation, dans Hébr., est à entendre au sens très particulier de message eschatologique. Ce que Hébr. veut rappeler à ses destinataires, c'est que, par leur foi, ils doivent obtenir le repos, la κατάπαυσις, c'est-à-dire les biens futurs, célestes.

2. Ces biens futurs – et ici nous nous écartons complètement de M. CULLMANN – sont présentés comme des biens stables, « célestes », à la manière alexandrine. Pour Hébr., la cité céleste n'est pas une cité qui se prolongerait indéfiniment dans le temps; non, c'est une de ces réalités qui existent indépendamment des choses instables d'ici-bas et qui, après que celles-ci, qui sont des choses créées, auront disparu, subsisteront (230);

(225) CULLMANN, *Christ et le temps*, 1947, Paris.

(226) *Christ et le temps*, p. 39.

(227) *Christ et le temps*, p. 43

(228) *Christ et le temps*, p. 45.

(229) *Christ et le temps*, p. 9.

(230) Hébr., XII, 27.

nous croyons l'avoir montré dans notre étude. Nous nous sommes trouvé devant diverses formules qui se recoupent et qui, nous semble-t-il, ne s'expliquent que par une influence hellénistique. Nous ne croyons pas que cette influence soit « antibiblique », en ce sens qu'elle contredirait le donné, la révélation biblique. Au contraire, les deux lignes de pensée – l'eschatologie traditionnelle juive et la manière alexandrine de présenter la réalité – se rencontrent, dans Hébr., pour rendre fidèlement le donné chrétien. On pourrait aller plus loin: la formulation d'Hébr., où nous avons fait ressortir la mentalité alexandrine, et à cause de celle-ci précisément, exprime mieux la transcendance de l'authentique message du Christ; elle exprime plus parfaitement la supériorité de la nouvelle institution religieuse sur l'ancienne, la discontinuité des réalités surnaturelles d'avec les réalités terrestres.

A la p. 41 de son ouvrage, M. CULLMANN écrit très justement: « Toutefois, on en trouve des ébauches (de christianisation de l'hellénisme) dans le Nouveau Testament, principalement dans les écrits johanniques ... ils admettent des notions hellénistiques, telles que le *Logos*, et les christianisent ».

Ne faut-il pas élargir la concession de M. CULLMANN au profit de l'épître aux Hébreux, et admettre en particulier une christianisation de formules qui ont subi l'influence hellénistique? Tels seraient, par exemple, le mot « futur », μέλλον, qui souligne bien plus l'aspect qualitatif que le point de vue temporel des biens, du séjour que le Christ réserve à ses fidèles; ou encore, le terme μένεν exprimant la stabilité, l'immutabilité définitive, « céleste » du Christ et du don qu'il nous apporte. Nous pensons qu'il en est ainsi.

UNE DERNIÈRE OBJECTION

Une dernière objection dont la solution sera un argument en faveur de l'interprétation que nous avons proposée. A la suite de plusieurs commentateurs, nous soulignons l'objection suivante: dans l'exhortation XIII, 9-15, Hébr. invite ses destinataires à désirer la cité permanente. C'est donc que nous n'y sommes pas encore, tout comme les justes de l'A. T. (231) qui n'y entreront pas avant nous. Et cependant, en XII, 23, les πνεύματα δικαίων τετελειωμένων habitent déjà la cité de Dieu. Dans le même ordre d'idées, en VI, 4 et 5, l'auteur affirme que les fidèles possèdent déjà le don céleste; et au contraire, au verset 6, il nous signale des chrétiens qui ont perdu ce don qui, par ailleurs, est déclaré permanent, stable. Les commentateurs relèvent la « contradiction », mais n'en apportent pas de solution (232). Nous en suggérons une qui tient compte de la tension entre la forme de la pensée alexandrine de l'auteur et le message chrétien qu'elle exprime. Sans doute, nous ne voulons pas introduire PHILON dans Hébr. (233). Mais si les doctrines sont deux mondes différents, certains modes de pensée (234) qui ont servi à exprimer la première – la culture alexandrine – ont été employés parfois par la seconde – la doctrine chrétienne. Pour bien comprendre Hébr. et ne pas y introduire les contradictions qu'il

(231) Hébr., XI, 40.

(232) Sauf peut-être KÄSEMANN (E.) qui en fournirait une pour le seul verset XI, 40. Celui-ci, à en croire KÄSEMANN, serait un texte corrompu – peut-être sous l'influence de la synagogue hellénistique – d'un document original dont l'auteur d'Hébr. se serait servi pour composer son élogé de la foi des Anciens. On le voit,

c'est une solution subjective peu probable; c'est le cas de parler d'une solution désespérée qui n'en est pas une.

(233) Cfr. p. 64.

(234) Par exemple, cette tournure d'esprit qui considère les réalités célestes comme stables, définitives, dont les objets terrestres ne sont que des figures, des ombres, choses éphémères.

n'y a pas mises, il est nécessaire d'y relever le rôle de la phraséologie hellénistique. Ainsi, nous ne faussons pas la doctrine, en l'expliquant par une doctrine opposée; et en même temps nous expliquons la présence du thème littéraire et la valeur qu'il faut lui accorder. Le Christ nous a apporté, à nous en même temps qu'aux Justes de l'ancienne loi (235), les biens définitifs de la nouvelle alliance.

Par ailleurs, tant que nous sommes sur terre, cette possession n'est pas définitive (236) ni parfaite, puisqu'elle laisse subsister des épreuves (237), nous continuons à vivre sur cette terre, où tout n'est qu'ombre et images des choses célestes; nous devons espérer le séjour stable et définitif du ciel (238), et ne pas nous attacher aux ombres présentes.

Nous ne pensons pas qu'il y ait là une contradiction. L'opposition apparente vient de ce que les biens de l'économie nouvelle sont exprimés par la formule « réalités célestes », avant comme après leur possession définitive. Car, avant la possession définitive, nous avons déjà ces biens stables et célestes, tout en vivant cependant sur la terre, qui n'est pas un séjour stable (239). La phraséologie hellénistique n'a pu rendre adéquatement le donné chrétien complexe, et distinguer plus clairement les biens célestes, — stables par définition — non acquis définitivement, et ces mêmes biens possédés définitivement dans la cité permanente de Dieu.

CONCLUSION

1. — La signification de XIII, 14 expliqué dans le contexte de XIII, 9-15.

WEISS a écrit que l'exhortation finale d'Hébr. est une péricope très importante de la lettre (240). Cette observation que nous avons acceptée comme une hypothèse s'est révélée exacte, à la suite de nombreux rapprochements que nous avons dû faire entre la péricope étudiée et l'ensemble de la lettre.

L'auteur insiste sur l'idée fondamentale que l'ancienne institution a été remplacée par la nouvelle alliance du Christ et par les biens définitifs qu'elle apporte; et en même temps il fait ressortir le nom de Jésus. En somme, il souligne l'importance de Jésus et de l'économie religieuse nouvelle qu'il a inaugurée. Nous avons relevé, dans l'expressions de cette idée, l'influence certaine de la présentation alexandrine de la réalité; cette mentalité qui domine toute l'exhortation atteint son expression la plus parfaite dans le verset XIII, 14. La πόλις qui est dite μένουσα, apparaît comme un séjour céleste promis aux élus qui s'attachent au Christ. Par ailleurs, les fidèles de l'alliance nouvelle reçoivent l'affermissement que procure le don du Christ — χάριτι βεβαιούσθαι.

Dans ses *Allég.*, II, 55, PHILON dit que l'âme qui a fui le sensible recevra affermissement et consistance: πύξιν καὶ βεβαιώσιν καὶ ἰσχύσιν (241). Ayant rencontré dans l'épître aux Hébr. une doctrine opposée — le message chrétien au lieu du philonisme — mais un tour d'esprit analogue, nous devions nous attendre à rencontrer une formulation semblable; nous pouvions émettre l'hypothèse que πόλις μένουσα exprimerait la sta-

(235) *Hébr.*, XI, 40.

(236) *Hébr.*, VI, 6.

(237) *Hébr.*, XIII, 13b.

(238) *Hébr.*, XIII, 14.

(239) *Hébr.*, XIII, 14.

(240) Cfr. son commentaire de 1896, *ad locum*; son étude dans *Texte u. Unt.* 1910, p. 89. MICHEL, dans son commen-

taire de 1936, *ad locum*, a repris cette idée; il dit même: « Der Abschnitt XIII, 7-16 ist nicht ohne Weiteres der Schlüssel zum ganzen Brief, aber ohne eine befriedigende Erklärung gerade dieser Ausführungen wird auch das Verständniss der früheren Kapitel unsicher » (p. 222).

(241) Cfr. p. 75.

bilité du séjour céleste. L'exégèse d'*Hébr.*, XIII, 9-15 confirmait cette hypothèse et nous invitait à remarquer l'influence alexandrine dans la manière de comprendre la stabilité des choses célestes. En effet, le texte dit que nous, les fidèles, nous trouvons notre affermissement dans le don « céleste » du Christ, non dans un culte terrestre; nous possédons un culte « céleste », un autel « céleste »; donc nous avons à nous détacher – ἔξω – de tout ce qui est terrestre, pour nous attacher au Christ – πρὸς αὐτὸν – notre grand-prêtre qui réside au ciel; nous devons le rejoindre dans la cité « céleste » qui demeure. Dans un pareil contexte, la permanence, l'affermissement doivent s'entendre de la stabilité des réalités « célestes »; et la πόλις μένουσα désigne le séjour « céleste » où les élus doivent rejoindre le Christ qui les a précédés.

La stabilité de la nouvelle alliance est d'ailleurs soulignée en d'autres entroits de l'épître. Nous avons noté les parallèles X, 34 et XII, 22; VII, 3, 24 et I, 11 (242); de même que les formules des versets VI, 17 et X, 9 (243). Enfin, plusieurs expressions de l'épître dénotent une influence alexandrine dans la présentation des réalités eschatologiques: que l'on se reporte aux passages où sont expliqués χάρις-βρώματα (244), ἔξω, παρεμβολή (245), πόλις, μέλλειν et μένειν (246). Ces indications diverses, obtenues par recoupement, constituent, dans leur ensemble, une preuve de la mentalité alexandrine dans la présentation théologique de l'épître aux Hébr.

A la suite de l'analyse que nous avons faite, nous pensons qu'Hébr. présente la cité future comme une réalité stable du monde céleste par opposition au monde terrestre. Il y a, en effet, une grande différence entre la cité céleste de l'apocalyptique juive, qui continue la Jérusalem terrestre dans la gloire et la splendeur, et les biens célestes de l'épître qui ne présentent aucune continuité avec les biens terrestres, mais sont quelque chose de tout-à-fait différent. Les formules de l'apocalyptique traditionnelle subsistent, mais leur signification s'est modifiée. Par exemple, on parle encore de biens futurs, mais le mot « futur » ne connote plus avant tout sa signification originelle; c'est plutôt un appellatif qui exprime surtout que ces biens sont célestes: l'aspect qualitatif – « céleste » – se substitue à l'aspect temporel – « futur ».

Il reste à signaler un point susceptible d'éclairer aussi la signification de πόλις μένουσα: c'est – nous y avons fait allusion au début de la conclusion – l'importance accordée au nom de Jésus (247). Μένειν est dit du Christ, tout comme des biens célestes (248). Quel que se soit le résultat auquel aboutirait une étude plus détaillée sur μένειν appliqué au Christ, nous pensons pouvoir affirmer que le donné chrétien a influencé notre formule, en la renforçant; il faut en tenir compte dans l'explication de cette péricope où le nom de Jésus est fortement souligné. Si c'est le don du Christ qui nous affermit et nous donne le salut et le royaume inébranlable, la signification de μένειν sera influencée par l'éternité du Christ. La μένουσα πόλις d'*Hébr.*, XIII, 14 est un séjour éternel et définitif, comme appartient à l'éternité le Christ qui nous l'a mérité par sa mort.

2. – Μένειν.

Un mot sur le terme μένειν qui a été spécialement étudié dans ces pages. Arrivé au terme de notre étude, nous pouvons affirmer que ce verbe exprime l'état permanent et définitif du Christ dans le ciel, comme celui des biens célestes qui seront le partage

(242) Cfr. p. 88 ss.

(243) Cfr. p. 89 ss.

(244) Cfr. p. 66 ss.

(245) Cfr. p. 74 ss.

(246) Cfr. p. 81-90.

(247) Cfr. l'exégèse du verset 12, p. 14 ss.

(248) Cfr. p. 77.

des fidèles du Christ. L'idée de permanence est fréquente dans l'apocalyptique traditionnelle; dans un pareil contexte, le mot μένενυ exprime « une durée indéfinie », « d'une manière tout naïve », pour emprunter une dernière fois une formule de M. CULLMANN. Mais comme l'analyse d'Hébr. nous situait dans une mentalité fort différente, il fallait déterminer la signification nouvelle de μένενυ. Ce verbe qualifie des biens que l'auteur présente comme durables; de plus, divers parallèles de XIII, 14 suggéraient l'idée de stabilité; enfin le don du Christ qui affermit et la cité future sont présentés comme des biens célestes, définitifs. Ajoutons que nous avons trouvé, dans la littérature philonienne, des parallèles d'une analogie frappante. La solution est qu'un tour d'esprit analogue se retrouve dans Hébr. et dans PHILON. Μένενυ, dans Hébr., exprime la permanence, la stabilité des réalités célestes. Mais celles-ci – ne nous y trompons pas – sont les biens surnaturels que le Christ nous a mérités par sa mort. En effet, Hébr. veut rappeler à ses destinataires que les biens de la nouvelle alliance demeurent, sont stables et définitifs; et pour lui, les choses stables par excellence sont les réalités célestes. Sans doute, il conserve les formules de l'eschatologie traditionnelle; mais on ne saurait expliquer – nous parlons des versets XIII, 9-15 – la formulation littéraire sans recourir à cette vue hellénistique de la réalité que nous venons de rappeler. Nous concluons que μένενυ ne signifie pas que les biens de la nouvelle alliance ont une durée indéfinie, mais qu'il les qualifie de définitifs et de stables, à l'instar des réalités célestes chez les Alexandrins.

3. – Allégorisme dans Hébreux.

Peut-on, dans ce cas, parler d'allégorisme dans Hébr.? Dire que « l'allégorisme de PHILON est tout métaphysique, celui de l'épître historique et prophétique » (249) est insuffisant. Sans doute les deux alliances sont toutes deux des réalités historiques; et l'ancienne Loi est-elle l'annonce du N. T.; Hébr. écrit qu'elle est la préfiguration de l'alliance nouvelle: ἡ τις παραβολή εἰς τὸν καιρὸν τὸν ἐνεστηκότα (250). En ce sens on peut parler d'un allégorisme historique et prophétique, il est vrai; mais il faut reconnaître qu'il y a plus que cela, dans Hébr. Il y a, dans l'appréciation des valeurs religieuses de l'A. et du N. T. chez Hébr., une ligne analogue à l'idéalisme platonicien. En effet, il existe une certaine proportion entre la nouvelle alliance et l'ancienne, d'une part; et d'autre part entre les Idées, les réalités du monde céleste, et les objets terrestres qui en sont les ombres. Il y a même des mots caractéristiques du vocabulaire alexandrin qui se sont glissés sous la plume de l'auteur: τύπος, κατά, ὑπόδειγμα, παραβολή. Mais ce n'est là qu'une sorte d'allégorisme; en effet, l'allégorisme platonicien est une explication de la réalité ontologique des choses, au moyen du couple « Idées-monde sensible », l'antithèse si finement illustrée par la célèbre allégorie de la caverne. Mais ce n'est pas cela qui intéresse Hébr., peu préoccupé de philosopher sur la réalité des êtres, mais soucieux de rappeler à ses lecteurs un message de salut, et de les presser instamment à ne pas le refuser. Hébr. veut exprimer l'idée que, sur le plan religieux, seule l'alliance nouvelle apporte des valeurs réelles, stables; au lieu que la Loi ancienne n'a eu aucune utilité (251). Ce jugement, porté sur la valeur religieuse des deux Testaments, est exprimé par le couple alexandrin « choses terrestres-réalités célestes » : les biens de l'alliance nouvelle sont « célestes », c'est-à-dire stables, définitifs. Nous croyons pouvoir parler d'allégorisme platonicien, dans Hébr., sur le plan des valeurs religieuses, en ce sens que

(249) Cfr. MEDEBIELLE, p. 278.

(250) Hébr., IX, 9 a.

(251) Hébr., XIII, 10; IX, 9 b.

notre auteur s'est servi d'une catégorie platonicienne pour exprimer l'inutilité actuelle de l'A. T. en vue du salut; seul le N. T. peut procurer la stabilité définitive, le salut; c'est pourquoi l'alliance nouvelle est assimilée à une donnée « céleste ». On le voit, c'est l'allégorisme alexandrin transposé sur le plan religieux.

On peut ajouter que l'interprétation nouvelle des formules apocalyptiques présentée par Hébreux, non seulement ne trahit pas le message du Christ, et qu'elle ne « spiritualise » pas les biens de l'alliance nouvelle, comme le ferait un philosophe alexandrin; au contraire, elle l'exprime plus parfaitement. En effet, en soulignant la discontinuité des réalités « célestes » d'avec les institutions terrestres – celles de l'A. T. – la présentation alexandrine fait mieux ressortir la supériorité de l'institution religieuse nouvelle sur celle de l'A. T. En n'insistant plus sur l'aspect temporel, futur, des biens eschatologiques, mais plutôt sur l'aspect qualitatif, Hébr. parvient à mieux exprimer l'idée chrétienne que, dès cette vie, les fidèles du Christ possèdent le don du Christ qui est céleste, c'est-à-dire stable et définitif.

Nous pourrions dire, en terminant, que μέλλουσα πόλις... μένουσα est une formule empruntée à l'eschatologie juive, approfondie, par la présentation hellénistique de la réalité religieuse, et adaptée à la transcendance du don céleste et permanent que nous apporte le Christ.

JEAN CAMBIER, S. D. B.

CULTURA CLASSICA E CRISTIANA IN S. GIROLAMO

PROSPETTO — I. - Influssi esercitati dalla cultura classica su S. Girolamo come: a) studioso della Bibbia; b) come esegeta; c) come erudito; d) come traduttore.

II. - Conciliazione tra cultura classica e cristiana in S. Girolamo. 1) Esame degli elementi negativi. 2) Testimonianze positive: a) circa il valore formale dei classici; b) circa il valore del loro contenuto.

I. - INFLUSSI ESERCITATI DALLA CULTURA CLASSICA SU S. GIROLAMO

a) *Come studioso della Bibbia.*

S. Girolamo nella giovinezza studiò intensamente i classici latini. Quanto al greco, ai suoi tempi nelle scuole d'Occidente se ne impartivano solo gli elementi (1). La conoscenza che del greco dimostra è frutto di studi successivi. Soltanto dopo gli studi classici si diede allo studio della Bibbia nel quale spese poi tutta la lunga, operosa esistenza. Ora qui si vogliono mettere in luce alcuni aspetti dell'attività scientifica e letteraria di S. Girolamo a cui presiedono norme, criteri derivati dalla cultura classica. La ricerca in un secondo tempo si estenderà ed approfondirà nel tentativo di cogliere la visione generale che della cultura pagana ebbe S. Girolamo dopo che s'era consacrato alla vita ascetica e agli studi biblici.

Si avrà così un esempio, indubbiamente il più clamoroso e drammatico, delle incertezze, delle difficoltà, talora del travaglio intimo attraverso cui i

(1) CAVALLERA, *S. Jérôme, sa vie et son œuvre* Louvain 1922, I parte, t. I, p. 7. Circa la scarsa conoscenza del greco di Girolamo

giovane cfr. RUF, *APOL., adv. Hier.* 1. 2, ML XXI, 590-91; e S. GIROL. stesso, *epistola XVII a Marco* c. 2, CSEL LIV, 72.

primi pensatori cristiani, nati nel paganesimo o fortemente influenzati da esso nella loro educazione, giunsero, sia pure con notevoli sfumature individuali, a quella soluzione del conflitto tra pensiero pagano e cristiano che assicurò alla nascente civiltà cristiana elementi preziosi, « valori » umani definitivamente acquisiti alle precedenti generazioni.

S. Girolamo ebbe la sorte di compiere regolarmente gli studi sotto la guida di esperti maestri; non fu pertanto un autodidatta, nel senso che tutta la sua attività è regolata da principi e metodi razionali appresi nel periodo della sua formazione.

I maestri lasciarono in lui tracce indelebili per tutta la vita. Egli ricorda il « dotto maestro » che l'avviò alla Logica con l'*Isagoge di Porfirio*, assieme ad altri maestri che gli fecero conoscere Aristotele e Cicerone (2); rivede in sogno, già vecchio incanutito, il retore davanti al quale egli, all'ora chiamato giovanetto, avvolto nella toga, declamava trepidante la sua « controversiola » (3), per tacere dell'Orbilio della sua infanzia dal quale non lo salvava neppure il seno della nonna (4).

In modo particolare ricorda Donato, il dotto commentatore di Virgilio e di Terenzio. Come è stato osservato, « Girolamo lo chiama sempre "praeceptor meus" » (5). « Non tralascia occasione di ricordare di essere stato alunno del famoso Donato, di dichiarare che ha per lui una riconoscenza infinita, di proclamare "suo maestro" » (6).

L'opera dei maestri fu per lui indispensabile. Solo col loro aiuto poté conoscere le dottrine dei filosofi, quali Aristotele e Cicerone, come pure essere avviato agli studi di logica (7). Per questa ragione egli fin dall'adolescenza prese l'abitudine di approfondire la propria cultura non solo con letture appropriate, ma anche con l'interrogare i dotti su quello che non sapeva, rifuggendo dall'andazzo dei più di farsi maestro a se stesso (8).

In una epistola del 394 non risparmia l'ironia contro un suo critico improvvisato: « Si è trovato un uomo perfetto senza maestro, ispirato e autodidatta, che supera nell'eloquenza Tullio, nelle argomentazioni Aristotele, in saggezza Platone, in erudizione Aristarco, in numero di opere Calcentero... si dice di lui che domandi solo l'argomento e poi, al pari di Carneade, è pronto a sostenere tesi opposte, e a disputare pro e contro la giustizia » (9).

Il suo pensiero è esplicito: « omnes artes absque doctore non discimus » (10). E tale principio vale per tutte le discipline, e anche per i più umili

(2) Epist. *L a Domnion*e c. I, CSEL LIV, 388-389.

(3) *Adv. Ruf.* I c. 30, ML XXIII, 422.

(4) *Ib.*

(5) CAVALLERA o. c. I p. t. I, pag. 7 nota 1. Per « praeceptor meus » cfr. *comment.* in « Eccl. », ML XXIII, 1019; *adv. Ruf.* I, c. 16 ML XXIII, 410 ecc.

(6) MONCEAUX, *S. Jérôme, sa jeunesse*, Paris 1932, p. 17.

(7) Epist. *L a Domnion*e c. I, CSEL LIV,

389 « ego... putaverim haec absque philosophis scire non posse ».

(8) *Praef. comm. in Eph.* ML XXVI, 440.

(9) Epist. *L a Domn.* c. 2, CSEL LIV, 389; per la cronologia, quando non vi sono altre indicazioni, s'intende seguita quella proposta dal Vallarsi in ML (Patrologia latina).

(10) *Comm.* in « Eccl. », ML XXIII, 1037; cfr. *epist.* CXXV a Rust. c. 15, CSEL LVI, 133.

mestieri manuali (11). Egli loda antichi saggi che vollero veder di persona quei dotti che conoscevano dai libri; loda Platone che faticosamente percorse la Magna Grecia per farsi discepolo, preferendo imparare la scienza altrui che ostentare la propria (12). La ragione si è che la viva voce del maestro ha una certa qual latente efficacia, e produce nel discepolo un effetto particolare (13).

Per quello che lo riguarda personalmente, si compiace di attirare l'attenzione sulla sua vita di discepolo. « Anche noi abbiamo studiato, anche noi spesso abbiamo ritirato la mano sotto la ferula », esclama ripetendo un verso di Giovenale (14).

« Abbiamo studiato come voi nelle scuole, o uomini eruditissimi, e assieme abbiamo imparato i precetti di Aristotele e di Gorgia... » (15). Ancora dopo molti anni ricorda con compiacenza che i maestri a scuola di dialettica gli insegnarono sette modi di conclusioni... (16). E in polemica con Rufino: « Se non fosse cosa lunga e non sapesse di una certa gloriuzza, ti mostrerei ora qual utilità arrechi frequentare le soglie dei maestri e imparare l'arte dagli artefici » (17).

Orbene questo metodo di studiare sotto la guida di persone dotte e competenti che egli apprende durante gli studi classici, lo applica allo studio della Scrittura. Essa è il libro chiuso da sette sigilli di cui parla l'Apocalissi, e che può aprire solo chi possiede la chiave di David (18). L'eunuco poté capire Isaia solo quando sopraggiunse Filippo a spiegarglielo. Nel cammino della Scrittura non è possibile inoltrarsi senza una guida che preceda e additi il cammino (19).

Una pagina autobiografica illustra praticamente questo pensiero. « Da giovane ero animato da straordinario ardore d'imparare. Ma non ebbi la presunzione di certuni, di farmi maestro a me stesso » (20). Venne infatti verso il 377 ad Antiochia dove fu scolaro assiduo di Apollinare di Laodicea, a cui professò venerazione, pur non aderendo a certe sue erronee teorie dogmatiche che ne fecero poi un eretico. « E già incanutivo, come conveniva più a maestro che a discepolo. Tuttavia andai ancora ad Alessandria, dove udii Didimo » (21). Ora se volle vedere Didimo ed esporgli tutti i suoi dubbi sulle Scritture, fu soprattutto in omaggio al principio professato fin dall'adolescenza di interrogare i dotti su quello che non sapeva (22).

(11) *Epist. LIII a Paolino* c. 6, CSEL, LIV, 452.

(12) *Epist. LIII a Paol.* c. 1, CSEL LIV, 443; *adv. Ruf.* III c. 40, ML XXIII, 486.

(13) *Epist. LIII a Paolino* c. 2, CSEL LIV, 446.

(14) *Epist. I a Domn.* c. 5, CSEL LIV, 393.

(15) *Epist. XLIX a Pamm.* c. 13, CSEL LIV, 393.

(16) *Adv. Ruf.* I, c. 30, ML XXIII, 422, scritto a. 401 (CAVALLERA o. c. p. I, t. II, pag. 41 e pag. 162).

(17) *Adv. Ruf.* I c. 20, ML XXIII, 414.

(18) *Epist. LIII a Paolino* c. 5, CSEL LIV, 451.

(19) *Ib.* c. 6, 452 « in scripturis sanetis, sine praevio et monstrante viam, non posse ingredi ».

(20) *Epist. LXXXIV a Pamm. e Oc.* c. 3, CSEL LV, 122.

(21) *Ib.*, pag. 123. Per Didimo e Apollinare suoi maestri cfr. pure *adv. Ruf.* I C. 13, ML XXIII, 407; per Didimo solo ep. *L a Domn.* c. 1, CSEL LIV, 389; *praeef. comm. in Os. ML*, XXV, 820.

(22) *Praef. comm. in Eph.* ML XXVI, 440.

A Didimo egli professa riconoscenza (23); lo chiama affettuosamente « Didymus meus » (24). « Alla sua scuola quello che non sapevo l'imparai, quello che sapevo non lo perdetti. Si poteva pensare che avessi terminato di andare a scuola. Invece mi recai a Gerusalemme e a Betlemme. Con quanta fatica e con quale dispendio di denaro udii le lezioni di Baranina, notturno precettore! » (25). Era costui un giudeo che gli insegnava l'ebraico, e che a questo scopo veniva a lui di notte per evitarsi noie da parte dei suoi correligionari (26). Queste pagine sono altamente significative. In esse Girolamo riflette la mentalità di studioso che s'era formata durante gli studi classici: chiama presunzione l'auto-didattismo; afferma la necessità di maestri, vari secondo le loro competenze; professa ad essi riconoscenza e venerazione in ogni tempo, il che non gli impedisce di respingere le parti del loro insegnamento eventualmente eterodosse (27).

Il maestro che lasciò in lui tracce più profonde è Gregorio Nazianzeno. Gregorio è per Girolamo il maestro per eccellenza, colui dal quale imparò le Scritture (28). Fu per gli studi sacri quello che era stato Donato per gli studi profani; al pari di lui lo chiama abitualmente « praeceptor ». Non si limitava a udire quanto esponeva; avido di sapere, gli presentava difficoltà, proponeva questioni e ne provocava talora fini ed eleganti risposte (29.) Talora il maestro si degnava discutere con lui su qualche passo ripieno di senso recondito (30). Le più entusiastiche parole che un discepolo abbia mai pronunciato, le ebbe Girolamo per Gregorio: dettolo « virum eloquentissimum » e da nessuno eguagliato presso i latini, proclama che egli di tanto maestro si gloria ed esulta (31).

Lo studio scientifico della Bibbia supponeva anche quello dell'ebraico, e già si è visto come avesse fatto ricorso ad ebrei per imparare la loro lingua. La sua sottomissione al maestro era completa e rigida come un disciplina (32).

A maestri di speciale competenza ricorse in casi di particolare difficoltà. Quando si trattò di tradurre dall'ebraico il difficile libro di Giobbe, fece venire un maestro, il più celebre che vi fosse presso gli ebrei, e lo retribuì « non par-

(23) *Epist. LXXXIV a Pamm. e Oc.* c. 3, CSEL LV, 123.

(24) *Praef. ad interpret. libri Didymi de Sp. S.* ML XXIII, 104; *epist. CXII a Agost.* c. 4, CSEL LV, 371.

(25) *epist. LXXXIV a Pamm. e Oc.* c. 3 CSEL LV, 123.

(26) *Ib.*; cfr. pure *adv. Ruf.* I c. 13, ML XXIII, 407; c. 17 col. 411.

(27) Anche a riguardo di Didimo, in *adv. Ruf.* III, c. 27, ML XXIII, 477, fece delle riserve, rigettando certe sue dottrine originiste: « magistrorum enim non vitia imitanda sunt, sed virtutes ».

(28) *De viris ill.* 117, ML XXIII, 707 « quo scripturas explanante didici »; cfr. pure *comm. in Is.* I, 3, c. 6, ML XXIV, 91.

(29) *Epist. LII a Nepoz.* c. 8, CSEL LIV, 429.

(30) *Comm. in Eph.* I, III c. 5, ML XXVI, 535.

(31) *Adv. Ruf.* I c. 13, ML XXIII, 407. Per « praeceptor meus »; cfr. pure *adv. Jovin.* I c. 13, ML XXIII, 230; *de viris ill.* 117, ML XXIII, 707 (notevole tale qualifica di importanza puramente personale tra le notizie di interesse generale) ecc. Il fatto che l'appellativo « praeceptor meus » sia riservato costantemente a Donato e a Gregorio Naz. dimostra che le relazioni del genere di quelle documentate nel caso di Gregorio dovettero sussistere anche nei riguardi di Donato; altrimenti l'appellativo che sempre accompagna il nome del celebre grammatico non troverebbe adeguata spiegazione. Questo conferma che Girolamo frequentando assiduamente Gregorio Nazianzeno non faceva che seguire una consuetudine già praticata con Donato.

(32) *Epist. CXXV a Rustico* c. 12, CSEL LVI, 131 «...me in disciplinam dedi... ut alphabetum discerem ».

vis nummis » (33). Altrettanto fece quando dovette tradurre i Paralipomeni. Confessa che allora, come d'altra parte sempre quando si trattava di traduzioni dei libri sacri, non osò seguire per maestro il suo modo di vedere... Chiamò a sé un dottore che gli ebrei stessi ammiravano per la sua competenza, e sotto la sua guida percorse il volume dalla prima sillaba all'ultima (34).

Con ciò egli viene pure a combattere un malvezzo diffuso al suo tempo. « La Scrittura, egli dice, è la sola arte che tutti pretendono di sapere senza avere mai studiato. La vecchia ciarlieria, il vecchio delirante, il sofista verboso ne fanno strazio e l'insegnano prima ancora di impararla... Altri non hanno vergogna di imparare dalle donne ciò che poi devono insegnare agli uomini... e con faccia tosta spiegano agli altri quello che neppure essi capiscono » (35).

In modo particolare egli intende reagire all'atteggiamento ancor più insidioso che avevano assunto alcuni i quali s'accostavano ai Libri santi « post saeculares litteras ». Costoro, per il semplice fatto d'essere colti nella letteratura profana, ammannivano per legge di Dio tutto ciò che in forma brillante uscisse dalla loro bocca. Essi non si curavano di intendere ciò che realmente i Profeti, gli Apostoli avevano voluto significare, ma traevano i testi scritturali a un senso arbitrario (36).

Ora egli ha in comune con costoro la formazione classica, ma non la presuntuosa faciloneria (37).

In questa maniera Girolamo introduceva una salutare innovazione nella metodologia degli studi biblici contemporanei, quando la maggior parte degli esegeti si costituivano maestri di se stessi (38).

Dalla cultura classica Girolamo apprese a valutare nella sua importanza un altro mezzo di studio: i viaggi d'istruzione. Egli si unì ai più celebrati maestri ebrei, e sotto la loro guida affrontò la fatica non lieve di visitare tutta la Palestina, teatro dei fatti narrati dalla Bibbia (39). Indubbiamente questo metodo di studio rappresentava una novità in mezzo alla faciloneria di cui si è parlato. Egli aveva imparato, certamente da Donato, che per conoscere bene la storia greca è necessario visitare Atene, e che il terzo libro di Virgilio

(33) *Praef. in Iob.* ML XXVIII 1140; *praef. in Dan.* ML XXVIII, 1358-59.

(34) *Praef. in Paral.* ML XXIX, 423. Analogo procedimento per tradurre Tobia: *praef. in 1. Tobiae*, ML XXIX, 25.

(35) *Epist. LIII a Paolino* c. 7, CSEL LIV 453.

(36) *Ibid.*

(37) *Epist. LIII a Paolino* c. 7, CSEL LIV, 453. Come esempio di tale incompetenza Girolamo cita il retore Vittorino in *prol. in comm. ad Gal.*, ML XXVI, 308: « occupatus... eruditione saecularium litterarum, Scripturas omnino sanctas ignoraverit ».

(38) *Prol. in comm. ad Eph.* ML XXVI, 440: « non quo ad adolescentia... doctos viros ea quae nesciebam interrogare cessave-

rim et meipsum tantum, ut plerique, habuerim magistrum »; *comm. in Mich.* I. 2 c. 5, ML XXV, 1204: « nunc loquentibus et pronuntiantibus plenus est orbis... magistri sunt, cum discipuli antea non fuerint »; cfr. *epist. CXXX a Demetriade* c. 18, CSEL LVI, 198; *epist. LXVI a Pamm.* c. 9, CSEL LIV, 658. Notevole pure il passo seguente: « si dialecticam scire volueris aut philosophorum dogmata et — ut ad nostram redeam scientiam — scripturarum, nequaquam simplices ecclesiae viros interrogare debeo... sed eos qui artem didicere ab artifice et in lege dei meditantur die ac nocte » (*epist. CXIX a Minervo e Alessandro* c. XI, CSEL LV, 468).

(39) *Praef. Paral.* ML XXIX, 423.

l'intendono appieno solo coloro che rifanno il viaggio di Enea: partire da Troade, e toccando Leucate e gli Acrocerauni raggiungere la Sicilia, e di lì le foci del Tevere (40).

Questa considerazione lo convinse che per una più chiara intelligenza della Bibbia era necessario vedere con i propri occhi la Giudea, e prendere conoscenza della storia delle antiche città, e dei nomi delle località, molti dei quali si erano mutati nel corso dei secoli (41).

Dalla cultura classica profondamente assimilata Girolamo portò nello studio della Bibbia coscienziosità e rigore di metodo.

b) Come esegeta

Girolamo scrisse un gran numero di commentari su quasi tutti i libri della Bibbia. In vari luoghi illustra i criteri che lo hanno guidato nel redigerli. « È consuetudine dei commentari e regola degli esegeti di enumerare le varie opinioni nella loro esposizione, e di enunciare quello che essi stessi o gli altri ne pensano (42) ». E altrove: « I commentari in che consistono? Spiegano il pensiero di un altro, con linguaggio piano chiariscono i punti oscuri, presentano le sentenze di molti, e dicono: questo passo gli uni lo interpretano così, gli altri in quest'altro modo: essi comprovano la loro interpretazione con queste e queste altre ragioni e testimonianze, in guisa che il prudente lettore, dopo che avrà letto le diverse spiegazioni, e conosciuto le varie opinioni accettabili o meno, giudichi qual sia la più attendibile. Forse che sarà il commentatore considerato reo di interpretazione contraddittoria, se in una sola opera che commenta presenta le interpretazioni di moltissimi? » (43).

Questo modo di concepire i commentari Girolamo l'attinse dalla filologia classica. In polemica con Rufino, a difesa del suo punto di vista, si appella appunto ai commentari dei classici. « Penso che tu da ragazzo abbia letto i commentari di Aspro a Virgilio e Sallustio, di Volcacio alle orazioni di Cicerone, di Vittorino ai dialoghi dello stesso e alle commedie di Terenzio, del mio maestro Donato parimenti a Virgilio, e di altri ad altri autori: cioè Plauto, Flacco, Persio e Lucano. Va ora ad accusare i loro esegeti di non essersi attenuti ad una unica spiegazione, e di enumerare circa una stessa cosa le opinioni loro proprie o di altri » (44).

Ad Agostino, dopo avere espresso le stesse idee, richiama gli esempi di simili commentari che egli deve aver letto e approvato non solo nei divini libri, ma anche nella « letteratura secolare » (45). Non si tratta pertanto di

(40) *Praef. Paral.* ML XXIX, 423.

(41) *Praef. Paral.* ML XXIX, 423.

(42) *Adv. Ruf.* III c. XI, ML XXIII, 465; *epist. XX a Damaso* c. 2, CSEL LIV, 105.

(43) *Adv. Ruf.* I c. 16, ML XXIII, 409-410; cfr. *adv. Ruf.* I c. 22, ML XXIII, 415; *epist. CXII ad Agost.* c. 5, CSEL LV, 372; *prol. comm. in Jer.* CSEL LIX, 4; *prol. comm. in Jonam* ML XXV, 1117-1118. Per

l'attuazione pratica di tali norme cfr. ad es. *epist. CXIX a Minervo e Aless.* c. I, CSEL LV, 447; *ib.* c. XI, pag. 467; *comm. in Is. prefaz. a Libro XI* ML XXIV, 377; *ib. pref. a I. VI* ML XXIV, 205.

(44) *Adv. Ruf.* I c. 16 ML XXIII, 410.

(45) *Epist. CXII a Agost.* c. 5, CSEL LV, 372.

una innovazione introdotta da Girolamo nei commenti ai libri sacri, come esplicitamente dichiara egli stesso nella medesima epistola, quando asserisce che compilando i commenti nel modo sopra illustrato, non fa che seguire una consuetudine generale (46). Tuttavia non per questo è da negarsi un influsso diretto di quella letteratura esegetica profana a cui egli stesso si richiama.

c) Come erudito

In grazia del *De viris illustribus* Girolamo è il primo storico della letteratura ecclesiastica. L'ispirazione a scrivere tale opera l'ebbe dal prefetto del Pretorio Destro. Costui l'aveva esortato a compilare un catalogo degli scrittori ecclesiastici, vale a dire di quelli che avevano scritto sulle Sante Scritture, e all'uopo gli aveva additato come modello l'opera di Svetonio in cui sono enumerati i rappresentanti delle lettere profane (47).

Egli aderì all'invito, benchè trepidante al pensiero di essere il primo a fare tale tentativo in campo cristiano (48), proponendosi come esemplari Svetonio e il greco Apollonio (49). Ebbe dinanzi agli occhi anche l'esempio di Cicerone, il quale nel *Brutus* aveva compilato un catalogo di oratori latini (50). Ma nota l'Ebert che in realtà l'opera di Girolamo si ispira all'omonima opera di Svetonio, e non al *Brutus* di Cicerone, in quanto ogni autore viene trattato in uno speciale piccolo articolo, senza che vi sia stilisticamente connessione tra l'uno e l'altro (51).

d) Come traduttore

Lo scritto in cui Girolamo espone più compiutamente il suo pensiero circa i criteri da seguire per una buona traduzione è il trattatello «*De optimo genere interpretandi*», ossia l'epistola LVII a Pammachio. Fu occasionata da critiche mosse alla sua traduzione dal greco di un'epistola di Epifanio.

Egli professa «libera voce» che nelle interpretazioni dal greco ha per principio di tradurre non parola per parola, ma senso da senso (52). Se un pensiero è espresso decorosamente in greco, qualora lo si volga in latino letteralmente, perderà tutta la sua bellezza, e viceversa (53). Per averne una prova, basta tradurre letteralmente Omero in latino: un poeta eloquentissimo apparirà balbettante (54). Altrove ritorna il medesimo principio: «Questa è la

(46) *Epist. CXII a Agost.* c. 5, CSEL LV, 372; *adv. Ruf.* III c. XI ML XXIII, 465.

(47) *Prol. De viris ill.* ML XXIII, 601-603.

(48) *Prol. De viris ill.* ML XXIII, 603: «ego quid acturus, qui nullum praeivum sequens, pessimum... magistrum memetipsum habeo?».

(49) *Epist. XLVII a Desiderio* c. 3, CSEL LIV, 346: «imitatus Tranquillum graecumque Apollonium».

(50) *Prol. de Viris ill.* ML XXIII, 603.

(51) EBERT, *Allgemeine Geschichte der Literatur des Mittelalters in Abendlande*, vol. I, Leipzig 1874: pag. 197.

(52) *Epist. LVII a Pamm.* c. 5 CSEL LIV, 508.

(53) *Epist. LVII a Pamm.* c. XI CSEL LIV, 524.

(54) *Epist. LVII a Pamm.* c. 5, CSEL LIV, 511: *prefaz. a l. 2 Cronaca d'Eusebio* ML XXVII, 223.

regola di un buon traduttore, di esprimere le particolarità di una lingua con locuzioni peculiari alla propria lingua (55).

Si appella pure ad esempi di illustri scrittori: Ilario, che tradusse dal greco varie omelie, non seguì dappresso la lettera sonneccchiante, ma s'impadronì con forza del pensiero, e qual vincitore lo espresse nella sua lingua (56). Persino gli Apostoli e gli Evangelisti hanno dato esempio di traduzione fedele, ma non letterale (57), il che conferma che le norme esposte in questo trattato hanno valore universale, e si applicano anche alle Scritture. D'altra parte egli stesso dice esplicitamente che nelle Scritture bisogna considerare non le parole, ma il senso (58). Aquila, che tradusse la Bibbia seguendo non solo le parole, ma le etimologie, viene apertamente rigettato (59).

Questi criteri di traduzione egli li apprese dalla letteratura classica: fin dalla adolescenza ebbe familiare questo principio, di tradurre non le parole, ma i pensieri (60). «E in questo ho per maestro Tullio, il quale tradusse il Protagora di Platone e l'Economico di Senofonte, e le due bellissime orazioni di Eschine e di Demostene l'una in risposta all'altra. Quanto in queste traduzioni egli abbia aggiunto, tolto, mutato, per esprimere le particolarità dell'altra lingua con modi di dire propri della sua lingua, non occorre qui dire» (61). Quasi non bastasse, si appella ancora all'autorità di Orazio, il quale, da «vir acutus et doctus» qual'era, diede quella norma famosa «nec verbum verbo curabis reddere fidus — interpretes»; richiama l'esempio di Terenzio, Plauto, Cecilio che interpretarono i Comici greci. «Forsechè essi stanno aderenti alla lettera, e non piuttosto procurano di mantenere nella traduzione la bellezza ed eleganza nativa dell'originale? Gli eruditi, a differenza degli incompetenti, sanno ben distinguere tra fedeltà e κακοζήλια» (62).

Il principio suesposto però nei riguardi della Bibbia subisce qualche limitazione. Bisogna richiamarsi alla dottrina cattolica della Scrittura divinamente ispirata. Questo fatto porta ad avere sommo rispetto anche delle singole parole del testo sacro, e per conseguenza orienta verso una traduzione letterale. Girolamo stesso mette in luce la condizione eccezionale della Bibbia in genere (63), e dell'Apocalissi in specie, dove ad ogni singola parola corrispondono non uno, ma più significati (64). Quindi è tanto più significativo che nonostante questo abbia affermato con tanta chiarezza il principio sopra illustrato,

(55) *Epist. CVI a Sunia e Fret.* c. 3 CSEL LV, 250.

(56) *Epist. LVII a Pamm.* c. 6 CSEL LIV, 512.

(57) *Epist. LVII a Pamm.* c. 9 CSEL LIV, 518; cfr. pure *epist. CXXI ad Algasia* c. 2 CSEL LVI, 10.

(58) *Epist. LVII a Pamm.* c. 10 CSEL LIV, 522.

(59) *Epist. LVII a Pamm.* c. XI, CSEL LIV, 523.

(60) *Epist. LVII a Pamm.* c. 6 CSEL LIV, 511: «me semper ab adolescentia non verba, sed sententias transtulisse».

(61) *Epist. LVII a Pamm.* c. 5 CSEL LIV, 508: «habeoque huius rei magistrum Tullium».

(62) *Epist. LVII a Pamm.* c. 5 CSEL 510: ivi rimanda a traduz. *Cronaca d'Eusebio* (pref. 1. 2 ML XXVII, 223). Cfr. *epist. CVI a Sunia e Fret.* c. 3 CSEL LV, 250.

(63) *Epist. LVII a Pamm.* c. 5 CSEL LIV, 508: «absque scripturis sanctis ubi et verborum ordo mysterium est».

(64) *Epist. LIII a Paolino* c. 9 CSEL LIV, 463.

che potrà avere delle limitazioni, ma che non è annullato: « A chi disputa sulla S. Scrittura sono necessari i concetti più che le parole » (65).

Nella pratica Girolamo inclinò ora piuttosto verso una traduzione a senso, ora verso una traduzione letterale, influenzato per lo più nei singoli casi da motivi contingenti sui quali non è il caso di diffondersi. Anzitutto si propose fedeltà al testo ebraico, cosa sulla quale richiama sovente l'attenzione, appellandosi al giudizio degli stessi ebrei (66). All'uopo si fece scrupolo di non procedere alla traduzione senza avere inteso appieno il testo originale (67). La traduzione dei quattro libri dei Re fu oggetto di faticose rielaborazioni ed emendamenti, il che dice lo sforzo per impadronirsi del pensiero e renderlo in forma dignitosa (68). Viceversa la traduzione dei tre volumi di Salomone (Proverbi, Ecclesiaste, Cantico dei Cantici) risente di una certa fretta e trascuratezza non rara nelle abitudini letterarie di Girolamo: fu fatta in soli tre giorni, quando era ancora sofferente per una lunga malattia, affinché quell'anno non passasse del tutto inoperoso, e non mancasse un suo ricordo alle persone care (69). Il libro di Ester lo tradusse aderendo maggiormente alla lettera (70); il libro di Giobbe riflette ora piuttosto le parole dell'originale, ora il senso, ora l'uno e l'altro contemporaneamente (71). Il libro di Giuditta invece è tradotto più a senso che non alla lettera (72). Anche nella traduzione dai LXX badò talora più a cogliere la verità dei concetti che l'ordine delle parole (73). Invece nella correzione dei Vangeli si limitò ad eliminare le alterazioni di senso, lasciando intatto tutto il resto, per non urtare la sensibilità dei fedeli legati alle formole tradizionali (74).

Onde torna a proposito l'osservazione dell'Hoberg: « Girolamo, esperto dei due metodi di traduzione, ora imita Simmaco (che tradusse a senso), ora Aquila (che tradusse alla lettera), ora congiunse l'uno e l'altro metodo » (75), fermo restando che il tradurre il pensiero e non le parole è la legge suprema di interpretazione da Girolamo stesso bandita (76).

A questa regola di interpretazione si connette strettamente un altro carattere che la traduzione latina deve avere: l'eleganza. È un principio riba-

(65) *Epist. XXIX a Marcella* c. 1 CSEL LIV, 233.

(66) *Praef. in Ezram.* ML XXVIII, 1473; *praef. in Esther ib.*, 1505; *praef. in libr. Ps. ib.*, 1185 ecc.

(67) *Praef. in Job.* ML XXVIII, 1140.

(68) *Praef. in l. Sam. et Malachim.* ML XXVIII, 603: « crebrius vertendo et emendando sollicitius ».

(69) *Praef. in libros Salomonis* ML XXVIII, 1307.

(70) *Praef. in Esther* ML XXVIII, 1505: « verbum e verbo pressius transtuli ».

(71) *Praef. in Job.* ML XXVIII, 1139: « nunc verba, nunc sensus, nunc simul utrumque resonabit ».

(72) *Praef. in Judith* ML XXIX, 40: « magis sensum e sensu quam ex verbo verbum transferens ».

(73) *Epist. CXII a Agost.* c. 19 CSEL LV, 389.

(74) *Praef. in IV evang.* ML XXIX, 559; cfr. *prol. comm. in Eccl.* ML XXIII 1012. Per l'emendamento del Salterio: *epist. CVI a Sunia e Fret.* c. 12 CSEL LV, 255. Le caratteristiche della versione del N. T. contenuta nella Volgata sono messe in luce da G. Cuendet nello studio « Cicéron et S. Jérôme traducteurs ». *Revue des études latines*, Belles Lettres, Paris, 1933, p. 380-400. L'A. dimostra con abbondanza di esempi che tale versione è stata fatta senza pretese letterarie, e si modella sull'originale greco, di cui risente sovente l'influsso sintattico.

(75) HOBERG, *De S. Hier. interpretandi ratione*, Friburgi Brisg. 1886, § 5, p. 9-10.

(76) HOBERG, *o. c.* § 4, p. 8.

dito ripetutamente: « Anche noi seguiamo tale regola, che cioè quando non vi è mutazione di senso, manteniamo l'eleganza della lingua latina » (77). Nella stessa epistola, a proposito di un versetto di salmo, sostiene doversi aver riguardo alla « ἐβφώνια », perchè se nella interpretazione si segue la « κζ-κοζηλία » la traduzione perde tutta la sua bellezza (78).

Tradurre elegantemente è proprio degli uomini eruditi: basti accennare che si appella agli esempi e dottrine già menzionate di Orazio, di Cicerone e dei comici latini. Onde rileva la « imperitia » di un tale che, avendo solo un'infarinatura di lettere, osò tradurre « in latino non latinamente » (79).

Da una lettera a Lucinio, il quale erroneamente pensava che egli avesse tradotto le opere di Giuseppe, Papia e Policarpo, emergono abbastanza chiaramente due principi capitali: 1) che una traduzione deve rendere l'eleganza di dettato dell'originale; 2) che essa non può essere fatta da chiunque, e tanto meno improvvisata, ma richiede tempo e capacità (80).

A questo criterio si ispira nel complesso tutta l'opera di Girolamo traduttore (81); in casi isolati, sotto l'influsso dello stile biblico, sembra fare qualche eccezione, curando meno l'eleganza per dar rilievo al contenuto (82). Occorre appena rilevare che le versioni di S. Girolamo sono eleganti nella misura in cui lo può essere una traduzione, e, per quanto riguarda la Bibbia, un libro religioso e popolare, in cui si cerca la verità più che non il lenocinio dell'arte (83).

In questo modo Girolamo come traduttore si dimostra di gran lunga superiore ai traduttori della Bibbia che lo precedettero, e che, privi di accurata formazione classica, diedero versioni troppo pedestri e letterali, punto ri-

(77) *Epist. CVI a Sunia e Fret.* c. 54 CSEL LV, 275; cfr. *ib.* c. 55.

(78) *Epist. CVI a Sunia e Fret.* c. 3 CSEL LV, 250.

(79) *Praef. ad libr. de situ et nominibus loc. Hebr.* ML XXIII, 860: « in linguam latinam non latine ».

(80) *Epist. LXXI a Luc.* c. 5 CSEL LV 6.

(81) Ad es. a proposito della traduzione di epistole pasquali e sinodali del vescovo Teofilo dice d'aver faticato per rendere con fedeltà il pensiero, non le parole, e per mantenere al latino tutta l'eleganza dell'originale greco, in modo che la versione piacesse non meno del testo: *epist. XCVII a Pamm. e Marcella* c. 3 e 4 CSEL LV 184: « laborasse me fateor, ut verborum elegantiam pari interpretationis venustate servarem... easdem res eodem sermone transferrem... orate dominum ut quod in graeco placet, in latino non displiceat... ». *Epist. XCIX a Teofilo* c. I CSEL LV 212: « magnum me sustinuisse laborem... ut omnes sententias pari venustate transferrem et graecae eloquentiae latinum aliqua ex parte responderet eloquium ». Cfr. pure *epist. CXIV a Teofilo* c. 3 CSEL LV, 395. Anche di Isaia, che ha

uno stile eletto, tentò di conservare « florem sermonis »; ma si rammarica di non esservi riuscito: *praef. in Is.* ML XXVIII, 825.

(82) *Pref. a traduz. di Omelie di Origene su Geremia e Ezechiele* ML XXV, 585: « has quattuordecim in Ezechielem per intervalla dictavi, id magnopere curans, ut idioma supradicti viri a simplicitate sermonis, quae sola Ecclesiis prodest, etiam translatio conservaret, omni rhetoricae artis splendore contempto: res quippe volumus, non verba laudare »; *prefaz. a traduz. di due Omelie di Origene sul Cantico dei Cantici* ML XXIII, 1118: « fideliter magis quam ornate interpretatus sum ».

(83) La condizione speciale della Bibbia sotto questo aspetto è chiaramente rilevata in uno scritto a Pammachio: « eloquentiam, quam pro Christo in Cicerone contemnitis, in parvulis ne requiras. Ecclesiastica interpretatio, etiam si habet eloquii venustatem, dissimulare eam debet et fugere, ut non otiosis philosophorum scholis paucisque discipulis, sed universo loquatur hominum generi » (*epist. XLVIII [XLIX Vallarsi]* a Pammachio c. 4 - CSEL, LIV, 349-350).

spettando l'indole della lingua latina. La correttezza di dettato delle versioni era di somma importanza ai fini della penetrazione del Libro sacro tra le classi colte. Si ricordi che S. Agostino (Conf. III c. 5) e S. Girolamo stesso, come si vedrà, abituati all'eleganza stilistica dei modelli classici, non poterono evitare un profondo disgusto accostandosi per la prima volta a quelle rozze versioni (84).

Ancora l'esempio dei classici gli fu di guida nella delicata questione dell'uso di parole nuove, o volte a nuovi significati, necessarie per esprimere in latino concetti nuovi portati dal Cristianesimo. Alcuni non avevano visto di buon grado tali innovazioni. Girolamo richiama loro l'esempio di Cicerone, il quale, nelle sue opere filosofiche, introdusse tali novità di parole che mai uomo latino aveva visto (85).

Può essere interessante rilevare ancora una particolarità che riguarda la veste esteriore di alcuni libri della Bibbia. Quando presentò la versione dei Profeti, Girolamo volle che alla novità della traduzione andasse congiunta la novità della disposizione. Egli presenta i Profeti «versibus descriptos», vale a dire disposti «per cola et commata» ossia per membri e per incisi, allo scopo di agevolare la lettura e l'intelligenza del senso. Con questa innovazione opportuna egli intendeva estendere ai libri sacri quello che già si praticava nelle scuole dei retori per le orazioni di Demostene e di Cicerone, presentati agli scolari «per cola et commata» a scopo didattico (86).

A conclusione di questa parte rileviamo che i meriti di studioso e traduttore della Bibbia, a cui si raccomanda precipuamente la fama di Girolamo, trovano il loro fondamento nei metodi di studio appresi dalla filologia classica, la quale già da tempo aveva raggiunto il culmine della sua perfezione. Così la sua opera sopravvisse ed è in gran parte viva ed attuale ancora ai giorni nostri.

(84) Anche S. Paolino da Nola, grande discepolo di Ausonio, dal gusto così delicato che si lagnava di ricevere da Girolamo lettere «incomptas» (come attesta Girolamo stesso in *epist. LXXXV a Paol.* c. I CSEL LV 153) dovette provare un certo turbamento di fronte allo stile assai dimesso di certe versioni bibliche. S. Girolamo si fa premura di rassiecurarlo, giustificando la semplicità di tante parti della Bibbia e al tempo stesso denunciando la imperizia dei traduttori: «nolo offendaris in scripturis sanctis simplicitate et quasi vilitate verborum, quae vel vitio interpretum vel de industria sic prolata sunt ut rusticam concionem facilius instruerent» (*epist. LIII a Paol.* c. 10 CSEL LIV, 463). Per errori

causati «interpretum vitio» cfr. pure *epistola XLVIII a Pammachio* c. 4 CSEL LIV, p. 349.

(85) *Comm. in epist. ad Gal.* I, I, c. I, ML XXVI (ed. 1884), 384.

(86) *Proef. in Is.*, ML XXVIII, 825: «Nemo, cum Prophetas versibus esse descriptos, metro eos aestimet apud Hebraeos ligari... sed quod in Demosthene et Tullio fieri solet, ut per cola scribantur et commata, qui utique prosa, et non versibus conscripserunt, nos quoque utilitati legentium providentes, interpretationem novam novo scribendi genere distinximus». Cfr. *praef. in Jer. ib.* 904; *in Ezech. ib.*, 996; *praef. in Paral.*, ML XXVIII, 1394.

II. - CONCILIAZIONE TRA CULTURA CLASSICA E CRISTIANA IN S. GIROLAMO

1. - ESAME DEGLI ELEMENTI NEGATIVI

Il molteplice influsso della cultura classica fin qui esaminato si inquadra nella questione più ampia e di carattere generale dei rapporti tra cultura classica e cristiana. Da quanto è stato esposto finora si intravede come in Girolamo non regna dissidio alcuno tra la mentalità del cristiano e del romano. Ora si vuole completare l'esposizione sull'argomento. Dapprima bisogna sgombrare il terreno dalle difficoltà che presentano alcuni passi dello stesso Girolamo, soprattutto quello che narra il sogno famoso.

Questo sogno deve essere avvenuto ad Antiochia circa l'anno 373-74 (87), quando cioè Girolamo nell'età di circa ventisette anni era agli inizi della vita ascetica seguita alla conversione. Narra adunque (88) che pur avendo abbandonata ogni cosa più cara, non gli era bastato l'animo per separarsi dalla biblioteca profana che s'era raccolta a Roma. Pertanto alternava le veglie, i digiuni e le lacrime sui trascorsi giovanili con la lettura di Plauto e di Cicerone. « Se poi, rientrato in me stesso, cominciavo a leggere i Profeti, provavo ripugnanza a quella rozza elocuzione ». Qui emerge il dissidio: la lettura dei classici appare come una deviazione morale (89). Un giorno, a metà quaresima, fu « rapito in ispirito » e gli parve di essere trascinato al tribunale divino. Interrogato della sua condizione, rispose di essere cristiano. « Tu menti — rispose il giudice — poichè dove è il tuo tesoro, ivi è il tuo cuore ». Era evidente la allusione alla biblioteca profana. Viene flagellato senza pietà, finchè, per l'intercessione dei circostanti, gli si usa misericordia, a patto che non legga più autori profani. Girolamo promette solennemente: « Signore, se mai leggerò ancora codici secolari, considerami uno spergiuro ».

Questa vicenda sembra presentarsi con tutti i caratteri della realtà: Girolamo ne parla come di « una storia lacrimevole » (90); vuol fare credere che non si trattò di un torpore o di un sogno ingannatore, come dimostra il particolare che, risvegliato, si sentì realmente indolenzito. Ciò non toglie che l'episodio si presenti alquanto misterioso con questa mescolanza di elementi reali e di sogno, e che comunque sia arbitrario formulare in base ad esso un giudizio definitivo sull'atteggiamento di Girolamo riguardo ai classici. Il primo a porre in dubbio la consistenza e il valore della promessa fatta nel sogno fu proprio Girolamo, nell'apologia contro Rufino. Il nostro Santo, negli anni della dimora

(87) CAVALLERA, *o. c.*, p. I, t. 2, pag. 31 (nota 1).

(88) *Epist. XXII a Eustochio* c. 30, CSEL LIV, 189-191.

(89) Più sotto la lettura dei classici è detta « error ».

(90) *Epist. XXII a Eust.* c. 29, CSEL LIV, 189: « meae infelicitatis historiam ».

a Betlemme, (dal 386 fino alla morte) aveva aperto accanto al monastero una scuola, ed egli stesso, fattosi grammatico, spiegava ai giovani scolari Virgilio, i Comici, i Lirici e gli Storici (91). Aveva incaricato inoltre numerosi monaci del cenobio di Rufino sul Monte Oliveto di copiargli i dialoghi di Cicerone (92).

Rufino si fece forte di questi fatti, e l'accusò di non avere mantenuto fede alla promessa fatta nel sogno, rinfacciandogli non solo di leggere e tenere, ma pure copiare e procurarsi esemplari di autori profani, e persino di servirsi delle loro dottrine a scopo di edificazione (93). Per ribattere queste ed altre accuse Girolamo scrisse una vigorosa apologia. Occupandosi del sogno in se stesso dice: Con una sfacciataggine inaudita mi rinfaccia il mio sogno. Egli che si appella ai sogni, ascolti la voce dei Profeti secondo cui non bisogna prestarvi fede, perchè chi commette adulterio in sogno non va all'inferno, come non va in cielo chi in sogno subisce il martirio ». E continua garbatamente canzonandolo: « Quante volte sognai di essere morto e sepolto, o di volare sopra la terra e i mari... quanti sognano di essere ricchi, e aperti gli occhi si vedono all'improvviso pezzenti!... » (94).

Onde si vede chiaro quale valore Girolamo attribuisce al suo sogno. Non si può negare però che l'accento di Rufino ad esso gli riesca fastidioso, sgradevolmente inaspettato: « Non ti basta quanto vai inventando sul conto mio quando sono sveglio: hai bisogno di censurare anche i miei sogni. Hai tanta curiosità delle mie azioni da esaminare quello che ho detto o fatto dormendo » (95).

Queste parole riflettono il giudizio maturo e sereno di Girolamo su questo episodio della sua gioventù. Infatti quando le scrisse era nell'età di circa 55 anni, dato che l'Apologia contro Rufino risale agli anni 401-402 (96).

La data e le circostanze del sogno, le espressioni con cui ne parla, il disappunto stesso che prova allorchè l'avversario gliene rinfresca la memoria, sono tutti elementi che ci portano a dare ad esso nessuna altra importanza e significato che quello d'una crisi giovanile, sulla quale Girolamo non amava si ritornasse. Egli, passando decisamente da una vita dissipata alla pratica dell'ascesi, sentì un dissidio intimo e doloroso: pensò che fossero da ripudiarsi quegli autori che fino allora avevano formato la sua delizia e ai quali istintivamente si sentiva per sempre legato. Credette che la moltitudine dei libri puramente umani fosse inconciliabile con una vita di distacco dal mondo che trae la sua ispirazione e il suo nutrimento da un solo libro, che ha Dio per autore: la Bibbia. Tale lotta interiore doveva concludersi con il trionfo dei nuovi ideali: segnò quindi il rinnegamento e la svalutazione di tutto il passato. Infine, concorrendovi un temperamento sovraeccitabile e un malessere fisico (si ricordi che era febbricitante e sfinito da veglie e digiuni, verso la metà della Quaresima), essa trovò la sua espressione culminante nel sogno o visione che dir si voglia.

In essa è rimproverato ogni contatto con i classici, e non solo una lettura

(91) *Ruf. Apol. in Hier.* 1. 2, ML XXI, 592.

(92) *Ruf. Apol. in Hier.* 1. 2, ML XXI, 591.

(93) *Ruf. Apol. in Hier.* 1. 2, ML XXI, 589.

(94) *Adv. Ruf.* I, c. 31, ML XXIII, 423.

(95) *Adv. Ruf.* I, c. 31, ML XXIII, 423; cfr. *ib.* III c. 32, col. 480-481.

(96) CAVALLERA, *o. c.*, p. I, t. 2, pag. 41-42: primi due libri a. 401; terzo libro a. 402.

assorbente e distraente: al tribunale gli si minaccia un altro supplizio se avesse letto ancora qualche libro profano, e Girolamo per conseguenza promette di non toccar più alcun codice secolare (97).

Ora noi affermiamo che tale giudizio negativo è valido per l'epoca in cui fu formulato, e non riflette il pensiero maturo e definitivo di Girolamo. Non si può certo dire che gli ideali della vita monastica si siano affievoliti nella maturità e nella vecchiaia. Se pertanto ci fu un'epoca in cui avrebbe dovuto rendersi necessario il ripudio dei classici, in vista di una progressiva realizzazione delle aspirazioni a una vita di perfezione, questa doveva essere la età matura e senile, quando anche la sua attività letteraria era tutta dedicata agli studi biblici. Invece, come s'è visto dalle accuse di Rufino e come risulterà ancora, proprio allora abbandonò la posizione di intransigenza che aveva assunta.

Se si interpreta il sogno come espressione serena e definitiva del suo pensiero, non si spiega più il suo atteggiamento successivo, quale risulta dall'intera sua vita e dall'esame delle sue opere. A ben altre testimonianze bisogna ricorrere per cogliere il genuino pensiero del Santo.

Vi sono ancora altri testi in cui Girolamo sembra condannare non più in sé, ma negli altri la lettura dei classici.

« Che ha da fare Orazio col Salterio, Marone con gli Evangelii, Cicerone con l'Apostolo?... non dobbiamo al tempo stesso bere al calice di Cristo e al calice dei demoni » (98). Sono parole contenute nella stessa epistola in cui narra il sogno; anzi da esse prende le mosse per narrarlo. Riflettono quindi quell'atteggiamento del quale abbiamo già parlato. Questo ammonimento però trova una giustificazione in quanto è rivolto a una giovane donzella, votatasi alla verginità, alla quale, più che non a Girolamo, poteva tornare inopportuna la lettura dei classici.

Altrove dice: « Ora anche i sacerdoti di Dio, lasciati da parte i Vangeli e i Profeti, li vediamo leggere le Commedie, cantare i versi erotici delle *Bucoliche*, tenere in mano Virgilio, e far servire colpevolmente al piacere ciò che è di necessità nei fanciulli » (99). Si tratta qui riprovazione relativa a un caso particolare, quando cioè i ministri del Signore si danno a una lettura morbosa e sconveniente al loro stato, al punto da dimenticare il precipuo dovere di leggere i libri santi.

Anche al diacono Sabiniano molti anni più tardi rinfaccia di amare i Comici e i lirici, e in particolare i mimi di Lentulo (100). È il caso di un ecclesiastico che s'era lasciato prendere talmente dallo spirito mondano e quindi an-

(97) Noi ammettiamo che il sogno, se non in tutti i particolari, almeno nella sostanza, fu reale, e non un'invenzione retorico-letteraria di Girolamo. Il Cavallera (o. c. I p., t. 2, nota D, pag. 77-78) sostiene, contro il De Labriolle, la realtà del sogno. Lo stesso fa, contro il Schöne, il Grützmacher (Hieronimus — eine biographische Studie zur alten Kirchengeschichte — I vol., Leipzig 1901, pag. 153-54), sebbene ammetta nel

racconto, steso molto tempo dopo, qualche elemento fantastico che è difficile distinguere dall'elemento reale.

(98) *Epist. XXII a Eustochio* c. 29, CSEL LIV, 189; scritta nella primavera 384 (CAVALLERA o. c., I P., t. 2, pag. 24 e pag. 155).

(99) *Epist. XXI a Damaso* c. 13, CSEL LIV 123-124.

(100) *Epist. CXLVII a Sabin* c. 3, CSEL LVI, 316.

che da un amore disordinato alla letteratura profana, da suscitare con immenso dolore di Girolamo un grave scandalo nel monastero.

In questi passi vediamo condannata non la cultura classica in sè, ma quell'amore disordinato ad essa che porta le persone religiose a svalutare la Bibbia e a trascurare i propri doveri (101).

Resta vero pertanto che le epistole XXI e XXII, gli scritti più antichi che parlino dell'argomento, risalenti rispettivamente agli anni 383 e 384 (102), e quindi i più vicini al sogno di Antiochia, presentano complessivamente il pensiero di Girolamo improntato a un certo rigore. Tuttavia esse che chiamano « cibo dei demoni i versi dei poeti, la sapienza secolare, la pompa delle espressioni retoriche » (103), e qualificano il connubio Bibbia-classici come un bere al calice di Cristo e al calice dei demoni (104), in realtà contengono già timidamente enunciati quei principi conciliativi che in seguito verranno banditi senza incertezze.

Intanto alla letteratura profana sono riconosciuti pregi formali di fronte ai quali nessuno resta insensibile: non solo l'orecchio ne è accarezzato, ma anche gli intimi recessi dello spirito ne sono affascinati (105). Se poi essa nulla offre al lettore all'infuori di questo « vano suono »; se in essa non si trova affatto « pienezze di verità e ristoro nella virtù, e chi la cerca resta affamato di verità e povero di virtù » (106), non è cosa che faccia meraviglia, perchè la letteratura secolare per il cristiano non può certo venir messa a confronto con la Bibbia, il libro delle verità rivelate.

Girolamo ravvisa il tipo di questa sapienza secolare nella donna di cui parla il Deuteronomio (107). Come la donna straniera, fatta prigioniera, per divenire sposa di un ebreo doveva prima venire tosata, depilata e purificata, così se nelle lettere secolari si trova qualcosa di utile, può essere assimilato; il resto che non è se non superfluità, vanità secolare, lo si elimina (108). E ancora: « Se vogliamo unirci a questa donna, dobbiamo evitare di idolatrarla, e se saremo presi dall'amore di essa, dobbiamo purificarla prima da ogni macchia di errore, ad evitare che il fratello prenda scandalo nell'udire in bocca di cristiani versi composti a glorificazione degli idoli » (109).

Qui si delinea già una valutazione che tocca anche il contenuto; la riprovazione è limitata a quello che è in aperto contrasto con la dottrina cristiana e, in particolare, al pericolo di idolatria.

Anche l'epistola ad Eustochio contiene delle significative riserve: « Noi non possiamo bere al tempo stesso al calice di Cristo e al calice dei demoni,

(101) Altra condanna non dei classici, ma di abusi occasionati dalla lettura di essi troviamo in *comm. ad Eph.* I, 3, c. 6, v. 4, ML XXVI (ed. 1884) 574, scritto tra 387-389; (CAVALLERA, o. c., I P., t. 2, pag. 156).

(102) VALLARSI, ML XXII, *praef.* LIII; CAVALLERA, o. c., P. I, t. 2, pag. 155.

(103) *Epist. XXI a Damaso* c. 13, CSEL LIV, 122.

(104) *Epist. XXII a Eust.* c. 29, CSEL LIV, 189.

(105) *Epist. XXI a Damaso* c. 13 CSEL LIV, 122.

(106) *Ib.*

(107) *Deut.* XXI, 10-13.

(108) *Epist. XXI a Damaso* c. 13 CSEL LIV 122-123.

(109) *Ib.*, p. 124.

sebbene tutto sia puro ai puri e nulla sia da ripudiare di quello che si prende con rendimento di grazie » (110).

In linea di massima possiamo trarre la conclusione che in queste due epistole, le quali riflettono l'atteggiamento più rigido che Girolamo abbia assunto, la riprovazione non è mai assoluta, ma ristretta a persone, a casi, a circostanze determinate; inoltre è accompagnata da certe riserve e incertezze che fanno sospettare non essersi del tutto sopito il dissidio che l'aveva travagliato agli inizi della conversione. Se ci fermiamo poi al racconto del sogno in se stesso, la condanna appare più esplicita e senza riserve; ma tale giudizio sfavorevole non lo riteniamo frutto di mature e ponderate convinzioni.

La dottrina sinora esposta timidamente è bandita con vibrante convinzione nell'epistola al retore Magno. Costui era rimasto sorpreso dal fatto che Girolamo nelle sue opere inseriva esempi ed ammaestramenti tolti dalla cultura profana, e questo sembrava al brav'uomo un contaminare il candore della Chiesa con le sozzure del paganesimo (111).

Girolamo risponde allegando l'autorità di numerosissimi scrittori sacri che hanno fatto la stessa cosa in proporzioni assai maggiori. In prima linea mette addirittura gli scrittori ispirati: Mosè, i Profeti S. Paolo. Con allusione ai valori morali che si possono rintracciare nella cultura pagana e che il cristiano, lungi dal rinnegare, fa suoi, dice che S. Paolo aveva appreso da Davide a strappare dalle mani dei nemici la spada per troncargli con essa la testa a Golia. Aveva appreso dal Deuteronomio che si poteva sposare la donna straniera, purchè venisse preventivamente mondata (112).

E prosegue: « Qual meraviglia pertanto se io desidero rendere israelita da schiava e prigioniera la sapienza secolare, a cagione della sua venustà di eloquio e bellezza di membra? Se io taglio o raschio ciò che in essa vi è di morto, cioè idolatria, piacere, errore, libidine, e unendomi al suo corpo purissimo, da essa genero per il Signore degli schiavi domestici? » (113).

Qui siamo lontani dalle oscillazioni e titubanze delle epistole XXI e XXII. E si noti che se esplicitamente mette in rilievo soltanto la « venustà di eloquio e la bellezza di membra », vale a dire i pregi formali della letteratura secolare, in realtà le parole che seguono e il tono dell'intera epistola assicurano che abbracciano anche il contenuto. Completo qui appare l'accordo tra Cristianesimo e civiltà classica nei suoi reali valori.

Restano però altri passi che a prima vista sembrano infirmare le conclusioni a cui si è giunti. Nella stessa lettera a Magno che risale al 397-398 (114), riferendosi agli studi letterari, Girolamo dice che dopo tanto tempo di inattività ricorda come in sogno quello che apprese da ragazzo (115). Il che vorrebbe

(110) *Epist. XXII a Eust* c. 29, CSEL LIV 189.

(111) *Epist. LXX a Magno* c. 2, CSEL LIV, 700.

(112) *Epist. LXX a Magno* c. 2, CSEL LIV, 702.

(113) *Ib.*

(114) CAVALLERA, o. c., p. I, t. 2, pag. 46.

(115) *Epist. LXX a Magno* c. 3, CSEL LIV, 703.

(116) VALLARSI, *ML XXII, praef. LXIV*; BARDENHEWER, *Gesch. de altkirch.*, Lit. 1923; III (2ª ediz.), pag. 686.

dire che non era più ritornato sugli autori prediletti. Ma ecco che trattandosi di comporre l'epitaffio di Nepoziano in quello stesso torno di tempo, e precisamente nel 396 (116), dice di avere percorso un'intera letteratura consolatoria pagana per trarne ispirazione. Lesse Crantore, imitato da Cicerone, Platone, Diogene, Carneade, Posidonio (117), cioè i principali autori di scritti consolatori, appartenenti a varie epoche. Siamo di fronte ad una asserzione che sembra contrastare con la precedente (118).

Nel commento dell'epistola ai Galati afferma che da oltre quindici anni, cioè dall'epoca del sogno, non ha più preso in mano nè Tullio nè Marone nè alcun altro autore di letteratura pagana; i riferimenti ad essa sono esclusivamente frutto di reminiscenze degli studi giovanili (119). Ma, come osserva il Monceaux (120), venticinque anni dopo il sogno Rufino l'accusa di non essere stato fedele alla promessa, e di leggere, procurarsi e far copiare testi degli autori incriminati (121); e l'accusa è così generica, quanto al tempo, che abbraccia tutto il periodo posteriore al sogno. Girolamo stesso non osa smentirla in pieno e dimostrare che non aveva più letto autori pagani. E poi l'insegnamento dei classici assuntosi a Betlemme era un fatto di per se stesso eloquente. Le citazioni, gli esempi, e i riferimenti alle opere classiche che ricorrono nei suoi scritti sono tutt'altro che reminiscenze vaghe, imprecise e nebulose, simili ai ricordi dei sogni, come egli vorrebbe far credere (122). Il che porta, almeno per conto nostro, alla inevitabile conclusione che dopo un certo tempo Girolamo dovette riprendere e mantenere un certo contatto con i classici.

Forse i testi in contrasto vogliono solo dire che, a differenza degli anni giovanili, il contatto con essi fu occasionale e transitorio.

Comunque, per spiegare tali incongruenze, non è necessario vedere in Girolamo un atteggiamento consapevole di insincerità. Può valere al caso nostro la acuta osservazione di carattere generale fatta dal Cavallera, che qui riassumiamo liberamente: « I materiali autobiografici richiedono di essere usati con metodo prudente. Occorre tener presente il temperamento letterario di Girolamo, e più ancora la sua psicologia. Il suo naturale era di una vivacità singolare, e si abbandonava senza riserve alle prime impressioni dolorose, e le esprimeva con forza e senza precauzioni... la sua educazione letteraria, lungi dall'attenuare tali disposizioni, aveva contribuito ad esagerarle. Non per nulla Girolamo, come studente di retorica, aveva preso larga parte alle esercitazioni fittizie... La lettura dei comici e dei satirici aveva aumentato ancora in lui il gusto della esagerazione. Non si può dubitare della sincerità di Girolamo. Le

(117) *Epist. LX a Eliodoro* c. 5; CSEL LIV, 554.

(118) Che Girolamo abbia letto questi autori nel testo originale o ne abbia avuto conoscenza di seconda mano attraverso traduzioni, antologie, manuali... è cosa qui perfettamente indifferente. In *adv. Ruf.* III, c. 39, ML XXIII, 484 Girolamo stesso dice che i filosofi greci li conobbe attraverso Cicerone, Bruto, Seneca.

(119) *Comm. in Gal.* I, 3, c. 5, ML XXVI, 399. Cfr. *praef. in comm. in Dan.*, ML XXV, 494.

(120) MONCEAUX, S. *Jérôme, sa jeunesse*, Paris 1932, p. 126-127.

(121) *Apol in Hier.* II, ML XXI, 589-591.

(122) *Comm. in epist. ad Gal.* I, 3, c. 5, ML XXVI, 399; *epist. LXX a Magno* c. 3, CSEL LIV, 703.

leggi della verità comportavano, nei costumi letterari del tempo, libertà più estese che non ai giorni nostri » (123).

Con tutto ciò è opportuno rilevare che la questione dei rapporti tra cultura classica e cristiana in S. Girolamo, che qui ci interessa, se ha una certa connessione con quella della sua consuetudine o meno con i classici dopo il cosiddetto sogno, non si identifica però con essa, e non verrebbe perciò pregiudicata dalla eventuale soluzione negativa di quest'ultima. Cioè, se anche si dimostrasse che Girolamo non prese più in mano un autore profano, resta pur sempre vero che mediante innumerevoli citazioni e riferimenti egli affermò il valore di questa cultura e l'armonizzò pienamente col nuovo mondo di valori spirituali che il Cristianesimo aveva dischiuso agli uomini.

2. - TESTIMONIANZE POSITIVE.

a) Circa il valore formale della letteratura classica.

L'adesione di Girolamo alla cultura profana comprende il lato formale e l'aspetto dottrinale. Conviene ora illustrare meglio questi due punti.

Si è visto come il valore formale è già riconosciuto nella epist. XXI (124). Il suo culto per la forma, il suo gusto affinatosi con la lunga consuetudine con i monumenti letterari antichi non si smentisce mai. È precisamente questa raffinata educazione artistica ed estetica che nei primi tempi della conversione gli impedisce di apprezzare pienamente la Bibbia (125). Negli ultimi anni di vita, rievocando i primi studi di ebraico, sente ancor vivo il contrasto tra le bellezze formali di Quintiliano, Cicerone, Frontone e Plinio ed i suoni stridenti della lingua semitica (126). Il lasciare la lettura di Quintiliano e di Tullio e gli ornamenti retorici per lo studio dell'ebraico gli aveva dato l'impressione di rinchiudersi in un « pistrinum »; e nel duro studio di esso e del caldaico, in cui provava tali difficoltà da sentirsi portato a un irrimediabile scoraggiamento, gli tornava nostalgico il ricordo degli autori prediletti (127).

Giunge al punto da qualificare l'ebraico come un qualcosa che insozza la purezza del suo stile latino, mentre constata con amarezza che esso ha compromesso le sue doti di stilista (128).

(123) CAVALLERA o. c., I p., t. I, introd., pag. 7; pag. 9. Anche il Grützacher (o. c. I, p. 120-121) parla degli effetti deleteri della educazione retorica che faceva perdere il senso della verità, e dice che questa formazione a riguardo di Girolamo cadeva in terreno particolarmente favorevole. Le sue espressioni sembrano però un po' forti. Si tenga presente che il Grützacher, come osserva il Cavallera (o. c. p. I, t. 2, pag. 150) è agli inizi dell'opera sua assai maldisposto verso Girolamo, mentre nei volumi successivi addolcisce i suoi giudizi.

(124) *Epist. XXI a Damaso* c. 13, CSEL LIV, 122.

(125) *Epist. XXII a Eust.* c. 30, CSEL LIV, 189: « sermo horrebat incultus ».

(126) *Epist. CXXV a Rustico* c. 12, CSEL LVI, 131 (scritta nel 411).

(127) *Praef. in Dan.*, ML XXVIII, 1358, scritto a. 407 (CAVALLERA, o. c., I p., t. 2, pag. 163).

(128) *Comm. in epist. ad Gal.*, I. 3, c. 5, ML XXVI, 399: « omnem sermonis elegantiam et latini eloquii venustatem stridor lectionis hebraicae sordidavit », scritto tra 387-

Se si tiene presente che nella letteratura antica, a differenza delle moderne, ai pregi formali si annetteva grandissima importanza (129), e che tener conto solo del pensiero poco curandosi della forma è specificamente cristiano e opposto al classico antico (130), dovremo riconoscere che Girolamo, sotto questo aspetto, anche nel periodo più significativo della sua vita di cristiano, di asceta, fu e volle rimanere squisitamente classico.

b) Circa il contenuto della cultura classica.

Quale valore educativo e morale Girolamo attribuisse alla cultura classica, basterebbero a dichiararlo le insinuazioni di Rufino. Da esse sappiamo che egli non credeva di tradire la sua missione se ai fanciulli affidatigli perchè loro insegnasse il timor di Dio, esponeva Marone, i Comici, i Lirici, gli Storici latini (131). C'è di più: scrivendo per le vergini, le donnicciuole che, secondo lui, avrebbero dovuto edificarsi solo con gli esempi biblici, egli allegava norme morali desunte da Flacco, Tullio, Marone. Questi stessi insegnamenti accoppiava infine addirittura alla parola divina nei discorsi di edificazione spirituale (132).

Nell'epitaffio di Nepoziano ricorda ammirato gli esempi di virtù dati da illustri uomini in occasione di lutti familiari, e li richiama ad ignominia di quei cristiani che, pur nella luce della Fede, si dimostrassero inferiori ai pagani infedeli (133). Questo anzi è un motivo che ritorna con una certa frequenza quando si appella alla saggezza antica. Il disinteresse di Fabrizio, la povertà di Curio furono tali che anche adesso vi sono ben pochi che li possono emulare (134). Pitagora, Socrate, Antistene e tanti altri possono far arrossire dei cristiani con la loro frugalità. Gli uomini del suo tempo, ignari o sprezzanti della povertà degli Apostoli, della durezza della croce, possono imparare molto da essi (135).

In modo particolare Girolamo si dimostra ammirato delle virtù femminili. Nella prefazione a Sofonia egli segue il procedimento a lui caro, già stigmatizzato da Rufino, di allineare esempi di virtù tratti dalla Bibbia e dal mondo classico, e asserisce che la storia greca, come la romana, è talmente ricca di virtù femminili, che occorrerebbero volumi interi per passarli in rassegna (136).

Polemizzando contro Gioviniano adduce, dopo gli esempi biblici, altri esem-

389 (CAVALLERA o. c., p. I, t. 2, pag. 156); cfr. pure epist. *L a Domn.* c. 2, CSEL LIV, 390; epist. *XXIX a Marc.* c. 7, CSEL LIV, 242.

(129) NORDEN, *Die antike Kunstprosa*, I vol. Leipzig und Berlin, 1909, Einleitung, p. I.

(130) EBERT o. c. I, p. 34 (a proposito di Tertulliano).

(131) *Ruf. Apol. in S. Hier.* I. 2, ML XXI, 591.

(132) *Ruf. Apol. in S. Hier.* I. 2, ML XXI, 589: « Puellis quoque et mulierculis scribens, quae non utique nisi de nostris scripturis aedificari cupiunt et debent, exem-

pla eis Flacci sui et Tulli vel Maronis intexit... et nunc non solum legit et habet (Gentilium libros), non solum describit et comparat, verum etiam divinis eos verbis et sermonibus ecclesiasticae aedificationis interserit ».

(133) *Epist. LX a Eliodoro* c. 5, CSEL LIV, 555; scritta a 396.

(134) *Adv. Jovin.* I. 2, c. XI, ML XIII, 301.

(135) *Adv. Jovin.* I. 2, c. 14, ML XXIII, 304-305.

(136) *Prefaz. a Sofonia*, ML XXV, 1337; scritto circa 389-392 (CAVALLERA, o. c. t. 2, pag. 157).

pi attinti « alla sapienza del mondo », cioè alla storia dei latini, dei greci e persino dei barbari, per dimostrare in qual grande stima sia stata tenuta presso di essi la pudicizia verginale (137).

Passando alle vedove, ricorda gli esempi di casta vedovanza offerti da donne pagane, quali Didone e la sposa di Asdrubale che illustrarono con la loro pudicizia rispettivamente la nascita e la fine di Cartagine (138), e la concubina di Alcibiade (139). E conclude: « Sappiamo imitare le matrone, e almeno le matrone cristiane, la fedeltà delle concubine » (140).

Si presentano poi insigni esempi di virtù delle donne romane. Tra le altre vengono illustrate le figure di Bilia, moglie di Duilio, la quale col sopportare amorevolmente un difetto corporale del marito dimostrò a un tempo la sua pudicizia e la sua pazienza; Marcia, figlia minore di Catone, che pianse tutta la vita il marito defunto, il che prova che non aspirava certo a seconde nozze; Valeria, sorella dei Messalla, che, rimasta vedova, non volle contrarre altre nozze, perchè per essa il marito Servio era sempre vivo (141). E ritorna la esortazione: « Le donne che fanno poca stima della pudicizia cristiana imparino almeno dalle pagane la castità » (142).

Espone ancora varie dottrine sul matrimonio attinte da Aristotele, Plutarco, Seneca, e così conclude il libro primo: « Le donne maritate imitino pertanto Teano, Cleobuline, Gorgunte, Timochia, le Claudie, le Cornelia; e quando vedranno che l'Apostolo permette alle donne cattive le seconde nozze, sappiano che prima che la nostra religione splendesse nel mondo, le spose di un unico marito godettero sempre onore tra le matrone » (143).

Pensiamo che queste pagine dei libri contro Gioviniano, che sono un'apologia della continenza e di cui si è riferito solo qualche tratto, siano eloquenti per mostrare quali grandi valori morali Girolamo scorgesse nella cultura e quindi nella letteratura profana. E se si pensa che quest'opera risale all'anno 399 (144), cioè all'età matura di Girolamo, possiamo concludere che l'accordo in essa realizzato tra modo classico e cristiano rappresenta il suo pensiero definitivo.

Cristianesimo e classicismo sono ormai per Girolamo un binomio inscindibile. La reminiscenza classica e quella biblica fioriscono nella sua mente con egual facilità, e si direbbe in certi casi che non sappiano star separate. Pam-machio che sul lido di Roma costruisce un ospizio, appare alla sua fantasia qual nuovo Enea che pone il suo accampamento, e sulla riva del Tevere edifica la casa del pane, ossia Betlemme (145). Rufino, che quando non sa rispondere al-

(137) *Adv. Jovin.* l. I, c. 41, ML XXIII, 270-272.

(138) *Adv. Jovin.* l. I, c. 43, ML XXIII, 273-274.

(139) *Adv. Jovin.* l. I, c. 44, ML XXIII, 274; cfr. *epist. CXXIII a Geruchia* c. 7, CSEL LVI, 80.

(140) *Adv. Jovin.* l. I, c. 44, ML XXIII, 274.

(141) *Adv. Jovin.* l. I, c. 46, ML XXIII, 275-276.

(142) *Adv. Jovin.* l. I, c. 47, ML XXIII, 276.

(143) *Adv. Jovin.* l. I, c. 49, ML XXIII, 280-282.

(144) VALLARSI, ML XXIII admonitio col. 209-210; CAVALLERA, o. c., p. I, t. 2, pag. 157.

(145) *Epist. LXVI a Pamm.* c. XI, CSEL LIV, 661, scritta nel 398 (CAVALLERA o. c. I, t. 2, pag. 45 e 160); Betlemme etimologicamente vale « casa del pane ».

l'avversario, vuole tagliargli la testa e straziargli la lingua, si diporta come Fulvia con Cicerone ed Erodiade con Giovanni Battista (146). Quando, dopo ormai mezzo secolo, rievoca la visita che, giovane studente, faceva nei giorni festivi alle catacombe, sintetizza le impressioni di quelle discese sotterranee col versetto di un Salmo e con un verso di Virgilio: « descendant ad infernum viventes »; — « Horror ubique animos, simul ipsa silentia terrent » (147).

Tra le due culture non c'è antagonismo, ma accordo e continuità. La crisi di Antiochia è ormai un lontano ricordo (148).

Conclusione.

Ai tempi del nostro Santo, davanti all'irresistibile avanzata del Cristianesimo, cui faceva riscontro la decadenza inesorabile del paganesimo, di fronte alle minacce dei barbari che giungevano a profanare il suolo stesso dell'Urbe, l'orgogliosa certezza della eternità di Roma poteva sembrare un mito prossimo al tramonto. Ed allora, da parte di molti che assistono con angoscia al dissolversi di secolari tradizioni e allo sfasciarsi stesso dell'Impero si leva l'accusa: il Cristianesimo è nemico di Roma, è causa della sua rovina.

A questi spiriti disorientati la Chiesa, per mezzo della generalità dei suoi scrittori, dei suoi pastori, dei suoi Santi, addita viceversa il Cristianesimo come un rifugio della civiltà insidiata. Esso è destinato non ad annientare la civiltà romana, ma a raccoglierne l'eredità preziosa, a purificarla dagli elementi fallaci e caduchi, per trasmetterla all'umanità in maniera più universale che non avesse fatto lo stesso Impero Romano.

Ha così origine una forma nuova, incomparabile di civiltà: una civiltà che non si può dire cristiana semplicemente, ma *romano-cristiana*.

Questo movimento di valorizzazione degli elementi sani del classicismo trova in S. Girolamo l'esponente più coraggioso e convinto.

CARLO TIBILETTI S. D. B.

(146) *Adv. Ruf.* I, 3, c. 42, ML XXIII, 488, scritto nel 402 (CAVALLERA o. c., I. P., t. 2, pag. 162).

(147) *Comm. in Ezech.* I, XII, ML XXV, 375, iniziato nel 410 e terminato nel 414 (CAVALLERA, o. c. I P., t. 2; pag. 164).

(148) Riassumendo: l'atteggiamento di Girolamo di fronte alla cultura classica inizialmente, nei primi anni successivi al battesimo e alla conversione, è incerto ed oscillante: la cultura classica viene ripudiata, talora tollerata, o anche accettata con molte riserve. Al 383-384 risalgono rispettivamente

le epist. XXI e XXII, quelle cioè che contengono le più gravi dichiarazioni a sfavore dei classici.

In un secondo tempo, che coincide con i primi anni del soggiorno a Betlemme (esso s'inizia nel 386), il suo atteggiamento si precisa: il contrasto è superato e la conciliazione tra le due culture è affermata senza esitazione. È questa l'espressione definitiva del suo pensiero. Primo documento chiaro di questo atteggiamento appare essere la prefazione a Sofonia, composta tra il 389 e il 392.

IL CONGRESSO FILOSOFICO INTERNAZIONALE DI AMSTERDAM

Decimo nella serie dei Congressi Internazionali di Filosofia promossi dal « Bureau International des Congrès de philosophie », il Congresso di Amsterdam ha avuto luogo dall'undici al diciotto agosto u. s.

I Paesi Bassi, e precisamente la città di Groningen, erano stati designati come la sede del congresso a Parigi nel 1937 (Congresso « Descartes » in occasione del III Centenario del *Discorso del Metodo*): con tale scelta si era voluto anche fare omaggio al Rettore di quell'Università, il noto Prof. Leone POLLACK. Purtroppo l'immane flagello della guerra oltre a rendere impossibile il congresso prospettato per il 1941, inghiottì tra le vittime dei campi di concentramento nazisti il presidente nominato. Cadevano perciò i motivi che avevano suggerito la scelta di Groningen, e la capitale del paese restava naturalmente la più indicata per ospitare il Congresso.

Bisogna dire che Amsterdam — che si preparava alla celebrazione del giubileo dell'amata Regina Guglielmina e alla coronazione della nuova Regina Giuliana — ha saputo fare onore alle sue tradizioni di ospitalità e nella cornice dei suoi canali e delle secentesche case dei suoi ricchi mercanti, ha offerto una sede attraente per i più di mille congressisti accorsi da tutte le parti del globo a queste assise del pensiero. Una lode speciale va tributata all'opera intelligente del comitato organizzativo, presieduto dal Prof. Beth e Signora, che ha saputo tutto provvedere e prevedere, nonostante le difficoltà inerenti al periodo di questo travagliato dopoguerra.

Il Congresso venne aperto mercoledì 11 agosto, alle ore 16, con un discorso del Presidente, l'ill.mo Prof. POS dell'Università di Amsterdam, che nella prima parte fu una commemorazione non molto interessante dello scomparso Pollack, e nella seconda parte un'affermazione di positivismo e di materialismo con simpatie ben marcate verso il comunismo (1).

(1) Cfr. le relazioni apparse in *La Croix* del 10 settembre; nell'*Osservatore Romano* dei giorni del Congresso (P. FABRO); *La*

Civiltà Cattolica del 18 settembre (P. GIACON); *Die Fuchs* 9 settembre, ecc.

Il tema del Congresso: uomo - umanità - umanesimo, si prestava per una vera enciclopedia filosofica. Basta dare uno sguardo alla molteplicità delle sezioni e dei temi in esse trattati per accorgersi che i quasi trecento relatori hanno usato ampiamente della libertà di scelta che il tema generale concedeva. Non potendo riferire in disteso i nomi dei relatori e il titolo delle comunicazioni, ci contenteremo d'indicare le varie sezioni speciali, in cui esse erano state distribuite.

- I. - 1. Uomo-umanesimo-umanità.
- I. - 2. Est ed Ovest.
- I. - 3. L'uomo e la religione.
- II. - Metafisica ed ontologia generale.
- III. - 1. Teoria generale dei valori.
- III. - 2. Etica.
- III. - 3. Estetica.
- III. - 4. Filosofia giuridica.
- IV. - 1. Logica e metodologia generale.
- IV. - 2. Logica simbolica.
- V. - 1. Filosofia delle matematiche.
- V. - 2. Filosofia della natura.
- V. - 3. Filosofia biologica.
- V. - 4. Problemi filosofici della Psicologia.
- V. - 5. Filosofia del linguaggio.
- V. - 6. Filosofia della storia.
- V. - 7. Sociologia ed etnologia.
- VI. - Storia della filosofia antica.
- VII. - Storia della filosofia moderna.

Poichè in massima parte queste sezioni funzionavano contemporaneamente, nelle ore pomeridiane (ad ogni relazione erano assegnati complessivamente 45 minuti), non si può dar torto al vivace cronista de *La Croix* che scriveva: « Pour les suivre toutes, il aurait fallu être à la fois omniprésent et polyglotte ». Ciascuno poteva però passare con facilità dall'una all'altra sezione, scegliendo quelle comunicazioni che, o per l'argomento trattato, o per il prestigio del relatore, richiama-
vano maggiormente il suo interesse.

Va pure osservato che l'eterogeneità di alcune sezioni non fu certamente a vantaggio del lavoro ivi svolto. Si comprende però che l'attenzione principale era rivolta alle sedute plenarie, che si tenevano nelle ore antimeridiane nell'Aula Magna dell'università, e nelle quali le relazioni erano state affidate ad insigni pensatori, scelti in parte con criteri assai discutibili (come per es. per ciò che riguarda l'Italia di cui furono invitati due esponenti del « pensiero libero », secondo la non felice espressione del Presidente Pos), ma che insomma dovevano rappresentare, nella più larga misura possibile, i diversi paesi e i più vari indirizzi.

In queste tornate, cinque, il tema generale doveva essere sfaccettato nei

suoi aspetti più interessanti: il concetto dell'uomo nella storia - l'uomo e la scienza - l'uomo e la religione - l'uomo e la società - l'uomo e l'arte.

Il pubblico che vi assistette fu sempre numeroso, ma non tutte le relazioni destarono ugualmente il suo interesse; nè la discussione si fece animata, se non quando si trattò di polemizzare contro il marxismo comunista. Al Prof. BANFI di Milano, che verso la fine della sua monotona e per nulla originale presentazione del materialismo dialettico, additava l'ideale dell'uomo copernicano nella volontà creativa, attraverso il lavoro, di nuove strutture sociali, rinunciando alla saggezza e ai presunti valori eterni, rispondeva anzitutto il P. BOYER dell'Università Gregoriana, e l'assemblea, con il suo nutrito applauso, manifestava il suo consenso, che anche l'operaio che reclama il suo pane, se questo gli fosse offerto a patto di rinunciare alla Verità e alla Giustizia, preferirebbe piuttosto restarne privo. Altri poi pose in rilievo che anche il marxismo appare come un dogmatismo metafisico, quando mostra le strutture economico-sociali polarizzate verso un certo « dover essere ».

Alla relazione del Prof. RIEGER di Praga, che riecheggiò gli stessi motivi di Banfi, sforzandosi di far vedere nel lavoro il superamento di ogni forma di interiorità, fece immediatamente seguito (nella giornata dedicata ai rapporti dell'uomo con la società) quello del Prof. POPPER di Londra che ironizzò vivacemente la metodologia sociologica del comunismo, e che fu coronato da un ben nutrito e prolungato applauso, assai significativo. Altri pure presero la parola, tra cui H. DECKERS che pose al Rieger una questione *ad hominem*: se la verità non si raggiunge con il pensiero, ma solo col lavoro, la sua teoria comunista, sarà una forma di pensiero? In generale si può dire che l'opposizione al comunismo marxista è stata una delle impressioni lasciate dal Congresso di Amsterdam.

Gli altri filosofi che presero la parola nelle sedute plenarie furono: Alois DEMPFF di Vienna che espose le linee generali del suo metodo storiografico (Cfr. *Selbstkritik der Philosophie*), che rileva nel corso della storia della filosofia delle costanti di pensiero; Lord RUSSEL di Londra che trattò dei postulati che stanno alla base del metodo indiretto e che non possono trascendere un certo grado di probabilità; Bertrand BERNAYS di Zurigo che parlò di un nuovo razionalismo aperto verso l'esperienza; Charles WERNER di Ginevra, protestante, che espose con calore religioso il senso genuino del messaggio cristiano; il Can. DE RAEYMAEKER Prof. a Lovanio, accolto con una salva di applausi, che mostrò quale sia l'anima di una filosofia che si sviluppa in clima cristiano: Rushton COULBORN (Atlanta, Georgia) che espose il suo concetto di *conglomerate myth* sul posto che la religione ha nella storia; Raymond BAYER di Parigi che illustrò il sorgere della coscienza dei valori e in specie di quelli artistici nell'adolescente; Guido CALOGERO di Roma, che del momento estetico mostrò il grande valore sociale.

Tra le comunicazioni di sezione speciale segnaliamo nella sezione di metafisica, una delle più frequentate, quella di VEUTHEY di Roma (*Il parallelismo psico-ontico*), di A. HAYEN di Lovanio (*Esistenzialismo e metafisica dell'esistenza*), C. FAERO (*La determinazione del reale, nei tre momenti: fenomeno-*

logico, ontologico e metafisico); quello di C. BOYER di Roma (*L'importanza della conoscenza dell'anima nella costituzione della metafisica*); di C. GIACON di Padova (*La filosofia dell'uomo concreto e una metafisica embrionale dell'assoluto*). Come si può vedere da questo elenco (a cui vanno aggiunti i nomi di altri insigni maestri, quali VAN STEENBERGHEN di Lovanio, JOLIVET di Lione, FOREST di Montpellier, ecc. ecc.) la filosofia cristiana era assai bene rappresentata, sì che la sua affermazione ci è sembrata una simpatica caratteristica del Congresso di Amsterdam. Una partecipazione così imponente ha avuto il suo coronamento nella costituzione di una « Union Mondiale des Sociétés Catholiques de Philosophie », promossa dal P. Bochenski O. P. dell'Università di Friburgo e concretatasi in un'adunanza dei cattolici partecipanti al Congresso, che ebbe luogo la sera di martedì 17 agosto in una sala dell'Hotel Krasnapolski. L'Union avrà sede per adesso (in attesa di un regolamento definitivo) a Friburgo in Svizzera. Della Facoltà di Filosofia del Pontificio Ateneo Salesiano parteciparono ai lavori del Congresso il Prof. Vincenzo MIANO che espose il suo punto di vista sull'indole della pedagogia nell'insieme delle scienze dell'uomo (Sezione I); il Prof. Bernardo VAN HAGENS che trattò dello strumento matematico come potente ausiliario dello spirito umano nella conoscenza della natura; e il Dott. G. M. DE NIER che parlò del personalismo cristiano come superamento sia dell'individualismo, come del collettivismo.

È stata notata l'assenza dei maggiori filosofi contemporanei, Blondel (che aveva però inviata una comunicazione) Maritain, Gilson; assente pure quasi completamente l'esistenzialismo nelle sue due ali di destra (Lavelle, Marcel; il Le Senne era presente, ma senza presentare alcuna relazione) e di sinistra (Jaspers, Heidegger, Sartre); dei filosofi italiani, oltre i già ricordati, intervenne solo il prof. SCIACCA di Genova (che criticò il concetto di Filosofia della Storia). A giudicare invece dal numero degli oratori e dall'indole delle relazioni nelle sezioni di logica, metodologia, logica simbolica, filosofia delle matematiche ecc. si potrebbe pensare che uno dei problemi oggi più vivi sia il problema della scienza e che una grande corrente di pensatori contemporanei inclini verso un certo neopositivismo.

In generale quindi il panorama della filosofia contemporanea quale è apparso ad Amsterdam, risente della crisi generale; crisi di dissoluzione o crisi di crescita? Il prossimo congresso internazionale che avrà luogo a Bruxelles nel 1952 ci potrà dare forse una risposta. È chiaro che ai filosofi cristiani spetta un compito importante: solo il pensiero cristiano risponde alle integrali esigenze della persona umana ed è atto a promuovere la pacifica convivenza e la collaborazione tra i popoli.

* * *

UN DOCUMENTO INESPLORATO

LA "VITA DI BESUCCO FRANCESCO"

SCRITTA DA D. BOSCO, E IL SUO CONTENUTO SPIRITUALE

CAPO III

La storia spirituale

A

La duplice linea che noi seguiamo in questo nostro studio: della storia interiore d'un santo giovanetto, e della pedagogia spirituale del Santo educatore, trova qui buona occasione per mettere in luce la convergenza dell'una e dell'altra.

Il culto del SS. Sacramento e la divozione a Maria SS., inseparabili tra loro e indispensabili alla vita cristiana, noi sappiamo che sono i *due poli divozionali* del regime religioso di Don Bosco. Dicendo divozione intendiamo ovviamente quell'insieme di pratiche e di affetti che, come in ogni altra divozione, contrassegnano una forma particolare o personale di attrazione spirituale, distinta da ciò ch'è il culto eucaristico imposto a tutti i fedeli come parte necessaria della fede cristiana, come sono la Messa, la Comunione, l'adorazione alla Presenza Sacramentale di N. S. G. Cristo.

La divozione al SS. Sacramento è la divozione, culminante su tutte le altre, la divozione centrale della Chiesa; attorno alla quale devono adunarsi tutte le altre e connettersi come i pianeti attorno al Sole. È il culto stesso di Dio ridotto a divozione per l'aggiunta dei veli Sacramentali (1).

(1) FABER, *Il SS. Sacramento* (1855) pag. 469. Cfr. il lib. II, cap. I: *Il SS. Sacr. soggetto d'una divozione speciale*; e il lib. IV, cap. VI: *Il Magnete delle anime*. - Sono pagine di profonda teologia e di squisita pietà, alle quali principalmente m'ispiro in questa

materia, per l'intima affinità di pensiero che intercede tra il grande Maestro di Spirito e il Nostro Santo. Per me non vedo altro di meglio per collocare nella sua giusta sfera l'anima tutta eucaristica di Savio Domenico.

Essa è l'atmosfera della vita spirituale, e la pratica della Presenza Sacramentale include tutte le divozioni e si combina con esse.

Don Bosco, semplificatore della vita spirituale, non poteva non vedere sul primo piano del suo quadro se non questa divozione, tanto pel suo valore intrinseco, quanto per i riflessi ch'essa sola può avere sull'anima.

Anche questo (e l'anche non è qui fuori di posto, trattandosi non del fondamento, ma d'una delle sue attuazioni) divenne nelle sue mani uno dei fattori più efficaci della sua pedagogia, e uno dei meriti storici più notevoli del suo apostolato nel mondo.

Personalmente egli fu un Santo eucaristico, cioè compenetrato dalla divozione del SS. Sacramento, e lavorò, in ogni tempo e in ogni campo, a creare la più intensa vita eucaristica in ogni suo aspetto. Ricordiamo la parte, senz'altro decisiva, avuta da lui nel propagare la pratica della Comunione frequente, ch'è la prima e la massima delle divozioni, appunto perchè non è di precetto, ma di libera elezione. Questa frequenza come bene osserva il *Faber*, con tutto ciò che rinchiudesi in una tale frequenza, è una vita spirituale per sè, dacchè è una vita di grazia e non di natura (2).

Nella divozione Eucaristica egli vedeva l'instaurazione della pietà cristiana nella società dei fedeli, così come vi sentiva la forza di resistenza e l'antidoto contro il laicismo e il materialismo minaccianti e progressivi (3). Un suo *Sogno* del 1862 gli mostrò la nave della Chiesa che si assicurava dalla procella rifugiandosi tra due colonne, sorreggenti il SS. Sacramento e la figura di Maria (4).

Nella pratica attuazione del suo indirizzo egli non poteva non essere, qui come in tutta la sfera divozionale, alfonsiano; ma qui in modo più particolare, quando si pensa che a S. Alfonso la pietà cattolica deve l'introduzione della visita al SS. Sacramento, e cioè della divozione a Gesù nel Tabernacolo (5).

Don Bosco conobbe la classica opera del Santo Dottore, e ne inserì la forma compendiativa nel suo *Giovane Provveduto*, uscito nel 1847, centenario della prima pubblicazione. E la giaculatoria *Sia lodato e ringraziato ogni momento, etc.* si trova assegnata da Don Bosco ogni volta che determina una forma di pregare per ottenere una grazia.

Noi vediamo da questo quale fosse nella mente del Santo educatore la ragione del dirigere che egli faceva la pietà dei suoi giovani per questa via, tanto per la comune formazione dell'anima cristiana, ch'era il suo scopo primario, quanto per coltivare una pietà più squisita, conducente alla santità. Poche

(2) *Confer. Spirituali*, cit. : La vocazione speciale : pag. 369.

(3) *FABER, Il Prez. Sangue*, cit. (1860) : pag. 189.

(4) *Mem. Biogr.*, VII, pag. 169.

(5) Fu S. Alfonso che pensò di estendere a tutti i fedeli le pratiche dei Santi che passavano lunghe ore ai piedi del Tabernacolo, e per aiutarli forniva la materia dei loro trat-

tenimenti con N. S. - *La Visita al SS. Sacramento e a Maria SS.*, pubblicata tra il 1744-1747 (gli *Acta doctoratus* (pag. 85) l'assegnano al 1745), è rimasta l'opera classica dai suoi giorni ai tempi nostri. Sull'intima (quasi esclusiva) dipendenza dell'indirizzo devozionale e ascetico di Don Bosco da quello Alfonsiano, vi sarebbe da fare ampio discorso : ma non è di questo luogo.

divozioni inculcò Don Bosco, ma fondamentali e teologicamente concrete (6), e tutte, anche quella di Maria, confluiscono a questa.

Vediamo pure come ci stia, nel profilo spirituale del suo santo giovanetto, un apposito quadro della divozione di lui al SS. Sacramento. L'anima del Besucco era già fin dalla prima fanciullezza orientata verso di essa. E il libro vi accenna. Ma quella che indicava una secreta e possente attrazione, quel che il Faber chiama il *magnete delle anime* (7), si rivelò nella sua chiara fisionomia soltanto quando si trovò a vivere nell'atmosfera di Don Bosco. Prima era una maniera divota accanto alle altre: era divozione e premura per le cose di Chiesa e per il Signore: qui divenne il trasporto e la dedizione dell'anima, la coscienza dell'amore.

La mano di Don Bosco, che ha in questo una parte innegabile, non indusse cosa nuova in quell'anima, ma ne chiari e svolse l'inclinazione spirituale ancora indefinita, indicando la via per la quale doveva incominciare a progredire.

Nel Magone egli aveva lasciato svolgere e aiutata la divozione Mariana, ch'era la predominante attrazione devozionale di lui (7 bis): nel nostro, che si modellava, per una simpatia di spirito, sul Savio, coltivò la divozione eucaristica. E questa divenne la sua divozione.

L'attrazione individuale della grazia, che distingue ogni persona spirituale, si scorge più che in altro, nelle divozioni dell'individuo, ed in nulla è più importante che nelle divozioni, per la relazione che corre tra la divozione e la virtù (8). Comunque originate, esse esercitano un'influenza non secondaria su tutta la vita spirituale, perchè hanno una vita loro interiore, un forte spirito secreto, con che possono imprimere un carattere spirituale positivo nell'anima: sono non un *ornamento* della vita santa, ma parte integrante della vita stessa (9). La divozione al SS. Sacramento, adunque, affermatasi ormai e svolta nell'anima del nostro giovane, indicava una secreta, ma innegabile attrazione dello Spirito Santo, una specie di attrazione magnetica esercitata da N. S. G. Cr. attraverso il velo sacramentale (10).

Questa attrazione non può essere che un'attrazione d'amore; e per la reciprocità inerente a questa grazia (11), un ricambio d'amore da parte dell'anima. Voglio dire che dallo svolgersi della divozione eucaristica nell'anima del nostro giovanetto, si rendeva più consapevole e più profondo l'amore di Dio, come l'ultima sua parola verrà a rivelare. È un punto, un momento della sua storia.

L'affinità che si dimostra, per questo lato, col Savio, è vera e forte, e la differenza tra i due figli spirituali di Don Bosco non è che di misura, proporzionata ai doni gratuiti dello Spirito Santo. Savio Domenico è tipicamente un Santo educativo, portato dall'amore alle più eccelse elevazioni della propria abnegazione, all'effusione della carità e alle meraviglie della preghiera soprannaturale:

(6) FABER, *Progressi*, etc. cit. pag. 47: «La divozione non può mai negligenza la dottrina senza pagarne il fio. Nulla più serve a Satana per inceppar le nostre ruote, che una divozione non teologica».

(7) *Il SS. Sacramento*, cit., pag. 442, segg.

(7 bis) Cfr. *Vita di M. Magone*, Cap. VIII.

(8) FABER, *Betlemme*, cit. pag. 224.

(9) *Idem*, *SS. Sacramento*, cit. pag. 110.

(10) *Idem*, *SS. Sacramento*, cit. pag. 109.

(11) *Ibid.*, pag. 456.

il Besucco è un'anima eucaristica, nella quale l'intensità della devozione produce un amore, che la morte trova nel corso del suo cammino. Venuto alla scuola di Don Bosco, il giovane pastorello, che già a casa sua si segnalava per una premura e attenzione speciale nel servire al trasporto del Viatico, e nell'aiutare i ragazzi del paese a prepararsi alla Comunione e a fare il ringraziamento, subito si mise per la via delle pratiche insegnate dal Maestro Santo, e in quella via, che fu per lui quasi la parola che mancava al suo interno sentimento, fu ben presto tra i primi. Anche Don Bosco mette innanzitutto tra le manifestazioni della divozione eucaristica la frequenza della Comunione; ma vi accenna di passaggio, e si sofferma sull'assiduità e sull'intensità divota della visita al SS. Sacramento, sul culto di Gesù nel Tabernacolo. Perchè, se la frequente Comunione era per lui, Don Bosco, il segreto della sua pedagogia (12) e l'unica base sicura per educare alla moralità (capo XIX), la Visita al SS. Sacramento era l'espressione più eloquente della vita divota. L'affollarsi dei suoi giovani alla Sacra Mensa gli diceva che moralmente stavano bene, e *non c'era il male in casa* (13): il loro succedersi attorno all'Altare per visitare Gesù gli diceva che tra loro fioriva la divozione, e l'aura della pietà permeava le anime (14).

Il Besucco non vive solo per sè questa vita: se ne fa promotore ed apostolo. Vuole che il prete e il chierico radunino ragazzi da condurre alla Visita; si studia di condurre con sè qualche compagno « a dire un *Pater* a Gesù Sacramentato che è là tutto solo nel Tabernacolo » (capo XXI pag. 111), e riesce anche a propagare la pratica spontanea. Tutto ciò che ha attinenza al SS. Sacramento diviene, ancor più che nell'età precedente, oggetto di sue divote premure: il servizio e l'apparecchio della Messa, l'assistenza alla Messa, alla Benedizione, con una divozione « che era impossibile mirarlo senza sentirsi commossi e edificati pel fervore che mostrava nel pregare e per la compostezza della persona ». E qui lo dice Don Bosco, non il suo Padrino dell'Argentera. Quella divozione assorbiva e dominava realmente il suo spirito. Sentiva bisogno di leggere libri eucaristici, e « la più familiare delle sue giaculatorie » era quella che, come ho detto, Don Bosco ha messo in ogni pratica: *Sia lodato e ringraziato, etc.*

Poteva tutto questo essere altro che fede e amore: amore soprattutto?

Infatti il suo portarsi davanti al Tabernacolo non era come quello degli altri: era un colloquio a tu per tu (come diceva già da fanciullo: « Parmi di parlare con il mio stesso Gesù » [Cap. XII]) che aveva bisogno del silenzio e del nascondimento ». « Più d'una volta » Don Bosco, passando dalla Chiesa dopo cena senza lume, incespò « in una cosa che sembravagli sacco di frumento » ed era « il divoto Besucco, che in un nascondiglio dietro, ma vicino,

(12) Ricordiamo il colloquio con Mons. Duretoux, 8 dic. 1887: Sta lì il gran segreto; cfr. *Mem. Biogr.*, XVIII, pag. 438.

(13) Cfr. il disc. cit. del 13 giugno 1864; c. « Salesianum », 1948, pag. 650, nota 28.

(14) Cfr. l'intervista di D. B. col direttore del « Pèlerin », a Parigi, 1883 (*Mem. Biogr.*, XVI, pag. 168): « Quando il giovane è stanco di giocare, finisce spesso con l'andarsene a

pregare in Cappella, che trova sempre aperta ». Eh! se i preposti alla Giov. Catt. promuovessero, salesianamente, con zelo amoroso, questa pratica della visita individuale al SS. Sacr., per me... sarebbe mezzo lavoro fatto. (E invece se ne vedono pochi, per non dire altro). Può lo spirito cattolico mantenersi senza divozione?

all'Altare, in mezzo alle tenebre della notte, pregava l'amato Gesù a favorirlo dei celesti lumi per conoscere la verità, farsi ognor più buono, farsi Santo! » (Cap. XXI, pag. 112).

Quello che da fanciullo era stata « la continua unione con Dio » (Capo IX), qui diventa il bisogno amoroso della presenza di Gesù, per domandar luce all'anima, ed elevarsi al desiderio della santità. Chi non vede qui un progresso, in grado più alto, un moto di ascesa, prodotto dall'amore che si viene approfondendo, in grazia della nuova atmosfera in cui Don Bosco lo fa vivere? (15).

Nessuno mi dirà, io spero, ch'io faccia dell'ascetica anche senza usarne i termini di scuola. È Don Bosco che, nella sua dissimulante semplicità, dispone asceticamente la materia del suo libro, che, per questa parte, vuole essere studiata come egli lo pensò (16). Ecco che, dopo averci detto del centro devozionale del suo alunno, ci porta a considerare il fatto spirituale che assomma e spiega tutto: *Lo spirito di preghiera* (Capo XXII). La formola che nel *Savio* inizia il sommario del capo XIII, pel capitolo presente sta da sola come intestazione. I due rispettivi capitoli sono molto affini tra loro nel concetto e nella linea, il primo capoverso del *Savio* può dirsi il compendio di quello del *Besucco*. Segno che le due anime si rassomigliano.

È ben vero che il nostro Autore s'intrattiene su fatti esterni abbastanza comuni nel genere loro; ma, come già aveva fatto rilevare nell'importantissimo capo IX del *Magone*, quello che conta non è la rarità, o la speciosità delle pratiche, sibbene la perseveranza e lo spirito che vi si mette. E la vita di Simeone ed Anna veduta dal Faber (17).

Capitolo singolare! Comincia con uno spunto educativo, che rileva un fatto squisitamente spirituale, e finisce con un *insomma* eloquente che innalza il livello agli alti gradi della spiritualità. E in mezzo, come spiegazione dei fatti esterni, si esprimono fatti e stati interiori che muovono dal primo fondamento e conducono a qualche conclusione. Per commentare questo capitolo, che, salvo i fatti soprannaturali, potrebbe stare in qualsiasi agiografia, occorrerebbe e basterebbe mettervi accanto il capo XV dei *Progressi dell'anima* del Faber: non vi è proposizione che non vi trovi uno stretto e preciso riscontro (18).

(15) Volendo assegnare nel linguaggio ascetico quest'anima, ad una categoria, in quale la collocheremo? Non certo in quella degli *incipienti*, sia pure della *seconda Mansione* di S. Teresa (TANQUEREY, cit., n. 639), perchè ormai non può dirsi in stato di lotta: bensì in quello dei *proficienti*, della via illuminativa, della *Terza Mansione*, e in questa tra le anime *feroci* (TANQUEREY, cit., nn. 962-973). Ma non è detto (e lo fa notare giudiziosamente lo stesso autore, n. 628-629) che la via illuminativa non abbia nei suoi progressi (e in certi felici momenti!) qualche anticipazione della via dei progrediti e perfetti. La santità a schemi non esiste. *Multiiformis gratia Dei* (I Petr. IV, 10).

(16) E prego il lettore a convincersi che nel mio ragionamento non impresto nulla. Non è causa mia se un libro così ricco fu trascurato, e non fu veduta da altri che da D. Bosco una figura così meravigliosa.

(17) *Betlemme*, cit., pag. 211, cfr. sopra « Salesianum » 1948, pag. 658, nota 47: cfr. nel *Magone* il nostro Commento, la citazione parallela del FABER, *Progressi, etc.*, pag. 418.

(18) *Progressi dell'anima nelle vie spirituali*, cit., cap. XV: *Preghiera*, pag. 205-235. L'opera uscì nel 1851 e fu ritoccata per l'edizione 1859, che fu tradotta dal teologo L. Musso nel 1889. Come il lettore può aver veduto finora e vedrà in seguito, non è una

Prendere gusto alla preghiera, avere il gusto della preghiera, a differenza della maggior parte dei giovani, che rifuggono da ciò che richiede seria attenzione, è la prima dote del buon Besucco, formata in lui, sì, dall'educazione di famiglia, del maestro cristiano, del Santo Arciprete Padrino, ma penetrata e connaturata in lui dalla grazia di Dio.

Ecco il carattere primo che differenzia la vita spirituale dalla vita profana. « Quando la grazia spinge soavemente una persona a dedicarsi alla preghiera, essa entra nel potere della preghiera, la quale fa di lei un essere nuovo: e tale persona trova così completamente che la sua vita è preghiera, che allfine prega sempre... Pregar sempre è sentir sempre lo stimolo e l'appetito della preghiera » (19). È il ritratto del nostro giovanetto. La preghiera, dice l'Autore (ivi, pag. 116) è per lui « il suo cibo spirituale ».

Naturalmente, a quell'età e nelle sue condizioni, egli non era fatto per meditare, « ma faceva molte preghiere vocali ». Don Bosco, per i suoi giovani, si limitò sempre ad inculcare la preghiera orale, e quanto alla mentale, raccomandava la lettura attenta della Prima Parte del *Giovane Provveduto*, scritta appositamente per essi, e a tal fine. È forse, quella di Don Bosco e dei suoi figli, una spiritualità di grado inferiore? E cioè, colla sola preghiera orale non è dato di raggiungere alti gradi di perfezione e farsi Santi?

Don Bosco non lo crede, e, dico, almeno pei suoi giovani, quando, com'è ovvio, vi accedano le debite condizioni. Egli sta con S. Alfonso, l'apostolo, che fu detto, della preghiera. Uno dei libri più raccomandati da Don Bosco fu: *Del gran mezzo della preghiera*, e una delle sentenze più inculcate: « Chi prega si salva, chi non prega, certamente si dannà » (20). E come quel Santo Dottore compose innumerevoli preghiere ad uso dei fedeli, ormai divenute familiari al mondo cristiano (21), così fece il nostro Santo col suo *Giovane Provveduto* fin dal 1847, imitando il *Cristiano Provveduto* di S. Alfonso del 1761.

La preghiera orale non vuol essere intesa come un surrogato della preghiera mentale, un ripiego nell'incapacità di attendervi. È uno dei segni di falsa spiritualità il farne poco conto (22). Conviene meditare sulla dignità della preghiera vocale (il buon Gesù, per esempio, ci ha insegnato il *Pater noster*!) e sulla Comunione dei Santi, alla quale partecipiamo recitandola (23). Coloro che trovansi inetti alla preghiera mentale, dovrebbero (nel caso nostro, devono) coltivare la vocale (24). Quanto al valore, è S. Tommaso che c'insegna come essa ridesta la divozione interna, e che dobbiamo onorare Iddio colle doti esterne non meno che colla mente, e che la divozione esterna è uno sfogo alla divozione interna, la quale cresce in veemenza appunto per tale sfogo (25). E per l'effi-

preferenza personale che mi faccia ricorrere a tale autore (del resto a me familiare); ma l'affinità che, tra tutti, intercede tra il Filippino inglese e D. Bosco. Il Faber riunisce in sé il Sales, S. Filippo Neri e S. Alfonso: c'è nulla di più salesiano?

(19) *Progressi*, cit., pag. 205.

(20) *Il Giovane Provveduto*, ed. 2^a, 1851. Sentenza aggiunta ai *Fondamenti della Cat-*

tolica Religione allora inseriti per la prima volta. Pag. 332.

(21) *PP. Benedetto XV, Lett. al P. Murray*, 20 luglio 1921.

(22) *FABER, Progressi, etc.*, cit., pag. 225.

(23) S. FRANCESCO DI SALES, *Introduct.*, cit., p. II, cap. IV (Ed. Nelson, pag. 106).

(24) *Idem, ibid.*, pag. 227.

(25) *Lib. IV Sentent.*, dist. XV, q. 4, II

cacia spirituale, basta ricordare che per questo mezzo i Padri del deserto si elevarono a tanta altezza di santità, e che S. Teresa è stata la dottoressa della potenza, dei privilegi, delle prerogative della preghiera vocale, anche quale adito alla più alta contemplazione (26).

È il caso nostro, tanto per il Besucco, e più assai, per il Savio Domenico.

E si osservi ora la nascosta ascetica di Don Bosco, ricordando che, quando esemplifica, insegna. Egli nota che il giovanetto « preferisce le parole chiare e distinte, e le articolava in modo che sembrava parlasse col Signore e colla S. Vergine o con qualche Santo, cui indirizzava le sue orazioni » (ivi, pag. 114). E il nostro Santo voleva « la chiara, divota, distinta pronunzia delle parole » (27). È una delle tre attenzioni richieste nella preghiera vocale, « benchè non sempre tutte e tre ad un tempo: attenzione all'ordine e alla pronuncia delle parole: chi è Colui al quale le indirizziamo e la cosa che intendiamo domandare » (28). Ed è quello che vediamo nel caro Besucco.

Il quale poi non voleva disturbi, e per questo, valendosi della libertà che allora era concessa, « andava a prender posto presso quei compagni ed in quei siti dove non fosse in alcun modo distratto, e gli dava gran pena il vedere qualcuno ciarlare o tenere un contegno dissipato (ivi, pag. 114-115). È ovvio che, per pregare degnamente, abbisogna il raccoglimento; ma è pure un dovere di spirito. Vi è una bella pagina del nostro Faber tutta per questo, e viene a dire che « questo santo diritto della preghiera vocale è una molto feconda occasione di peccati veniali, e quasi sempre per difetto di riverenza e di previsione. Quindi non dovremmo mai cominciare colla prospettiva d'una interruzione, e dovremmo custodire severamente gli occhi. Gli atteggiamenti riverenti sono metà vittoria nella preghiera vocale ». E così ragionava pure S. Francesco di Sales (29). Che è alla lettera il fatto del Besucco!

La divozione nella preghiera, come attesta uno stato autentico di spiritualità, così naturalmente si volge, per individuale propensione a divozioni particolari. Ogni anima divota ha le divozioni sue. Ciò sta in relazione non solo con l'indole naturale, ma anche, come già dicemmo, con la vocazione spirituale di ognuno (30). L'attrazione devozionale che noi vedemmo nel Besucco orientarsi verso il SS. Sacramento, doveva necessariamente legarlo alla divozione Mariana. Giacchè nel mondo della divozione è quasi sinonimo il dire che uno

Faber è tanto convinto di questo, da inculcare a coloro che per lungo tempo hanno negletta la meditazione, come il mezzo migliore per rinvigorirsi e ritornarvi, il dedicarsi qualche tempo all'abitudine, forse dismessa, di *infantile preghiera vocale*, cfr. *Progressi*, cit. pag. 228.

(26) Cfr. anche FABER, *Tutto per Gesù*, pag. 247. Io insisto su certi punti perchè mancandoci a tutt'oggi una letteratura spirituale materiata e svolta dal pensiero e dagli esempi valorizzati di D. Bosco, è facile che, nel leggere libri scritti con altri indirizzi, ci si lasci condurre per vie che non consuonano con la vita e la tradizione salesiana,

che, via, vale pur qualche cosa!

(27) *Regola Salesiana*, cap. XII, art. 151.

(28) *Progressi*, etc. cit., pag. 226 e 228.

S. FRANC. DE SALES, *Sermon sur l'oraison*, n. 4.

(29) *Progressi*, etc. cit., pag. 226 e 228. -

S. FRANC. DE SALES, *Étendard de la S.te Croix*, lib. 3, c. 4, a. 9. — Anche in *Progressi*, cit., pag. 350-352: dove dimostra come sia intrinseco alla pietà lo *specializzarsi* (pag. 352). *Id.*: *Entretiens Spirituels*, 18, a. 3.

(30) Tutta questa teoria è dottamente svolta in FABER, *Betlemme*, pag. 224.

è grande divoto della Madonna o che è divoto del SS. Sacramento (31). Maria è il consolidamento della divozione (32). In questa inseparabilità noi vediamo, diciamo così, la santa logica spirituale (ed anche il profondo senso teologico) di D. Bosco. Non ha egli accentrato tutto il suo sistema devozionale in questi due termini, che sono « due parti di un tutto, cresciuto simultaneamente »? (33). Non ha mai messo nelle sue pratiche (34) o il SS. Sacramento da solo o la Madonna da sola. Nel Besucco il culto speciale di Maria ha una forma concreta. Egli ne celebra « con fervore particolare » le novene (due sole ne poté fare in quei cinque mesi), e si fa il quaderno dei fioretti che Don Bosco vien proponendo (35), per indurre anche altri a praticarli, e per aver « una bella raccolta di ossequii da presentare a Maria ».

Potremmo credere che in tale divozione c'entrasse l'esempio del « suo caro Magone » che Don Bosco volle fissare in un apposito capitolo della *Vita* di lui (Capo VIII), come della divozione eucaristica ne stese uno per il Besucco. Ma qui, nella vita dell'Oratorio, la figura dominante era quella del Savio, e il nostro, nel suo avanzamento spirituale, sentì il bisogno di accostarsi a questo, fino a voler « saper il luogo preciso dove il santo giovane si poneva ginocchioni a pregare dinanzi l'Altare della Vergine Maria ».

Non sembri troppo ingenua o illusoria la simpatica preferenza del nostro giovane. L'associazione delle idee così richiamata aveva potente efficacia sul sentimento interno. Infatti « colà egli si raccoglieva a pregare con grande consolazione del cuore ». E avrebbe voluto poter rimanere in quel sito da mane a sera, perchè, diceva, « mi sembra d'aver lo stesso Savio a pregare con me, e mi pare che egli risponda alle mie preghiere, e che il suo fervore s'infonda nel mio cuore ». E quella statua (c'è ancora) era divenuto il termine di richiamo della sua emozione, e si tratteneva aregarvi dinanzi tanto, da « dimenticare il cibo corporale pel cibo spirituale della preghiera » (36). Non era adunque soltanto un abito, che questo da solo non fa la persona di preghiera: era veramente lo spirito di essa che così si manifestava.

Codesto spirito, di sua natura, porta alla frequenza. Il Besucco, tra i suoi modi, trova quello di associarsi con altri a recitare le Sette allegrezze, i Sette dolori, le Litanie, le coroncine Eucaristiche; quel che c'è nel *Giovane Provve-*

(31) FABER, *SS. Sacramento*, cit., pag. 155.

(32) *Progressi, etc.*, cit., pag. 47.

(33) *SS. Sacramento*, cit., pag. 154. Lo stesso autore fa vedere (pag. 161-62) come necessariamente i due termini conducano alla divozione a S. Giuseppe. Non è avvenuto altrettanto negli indirizzi di D. Bosco?

(34) Cfr., per es., la *Maniera proposta per la novena di Maria Ausiliatrice*, oppure le *Preghiere per ottenere grazie da Maria SS. e passim*, cioè generalmente, per tutte le divozioni inculcate.

(35) Purtroppo quelli della Novena della Natività (1863) non ci sono stati conser-

vati ma dovevano essere simili a quelli rimastici di molte altre novene mariane. Invece rimangono alcune delle parlate tenute da D. Bosco ai giovani proprio in quei primi mesi del soggiorno di Besucco all'Oratorio, cfr. *Mem. Biogr.*, VII, pagg. 502-507. Una di esse, la III, ci riflette una pagina della *Vita del Besucco*, come diremo altrove.

(36) C'è da pensare allo « stimolo e appetito della preghiera » dati dal Faber come segno dello spirito di preghiera. Cfr. sopra, fol. 89. Com'è salesiano quel buon Filippino!

duto (37) Ed. 1863. E fa rivivere la sua prima e prediletta divozione di casa sua: la *Via Crucis*, ch'è per lui « una scintilla di fuoco, che lo anima a pregare, e lo spinge a sopportar qualunque cosa per amor di Dio » (pag. 117) (38).

Che qui si senta lo spirito di Don Bosco quasi non occorre spiegarlo.

Le pratiche libere della divozione, oltrecchè, sono nel caso nostro, tutte quelle proposte dal Santo ai suoi giovani (39), e stanno nel suo libro, rientrano per altra parte tutte nella concezione pratica del suo sistema devozionale: che cioè le divozioni Mariane o Eucaristiche o Cristologiche, etc., siano quelle più solidamente radicate nelle consuetudini cristiane, e sanzionate dalla Chiesa coi tesori delle indulgenze (40): in altri termini, formano il regime della pietà ben fondata e comprensibile e praticabile da tutti sempre. Il che risponde ancora una volta al concetto espresso nel prezioso capitolo del *Magone* (Capo IX): « Teniamoci alle cose facili e voleva dire comuni, ma si facciano con perseveranza ». È un sentiero che può condurre ad un « meraviglioso grado di perfezione ». Ed aveva tanto ragione che, sia nel concetto generale, come per le singole pratiche, potrei addurre, in prova della loro efficienza spirituale (e cioè costruttiva) altrettante stupende pagine dello *spiritualissimo*, ma solidissimo Faber (41).

La presenza di tali intenzioni spirituali nel nostro Santo educatore ci è in qualche modo confermata dall'ordine stesso della materia di questo capitolo, dove con la serie episodica delle divozioni illustra il primo principio, ch'è quello del gusto e spirito di preghiera, mostrando come questo prendesse forma, e forma spirituale, nel suo giovanetto: e subito viene ad illustrare l'altro grado più alto ed intenso, ch'è quello della preghiera continua, quando l'attitudine del cuore fa sì che la preghiera non cessi mai. È il *semper orare et numquam deficere* del Vangelo (Lc. XIII, 1). Ed è, come fu detto sopra, il contrassegno dell'uomo soprannaturale.

L'abito del pregare si trasforma per tali anime in una specie di gravitazione della mente verso Dio, la quale nasce dall'amore e dalla pratica della divina presenza; diciamo: della unione con Dio. La giaculatoria è allora l'espressione classica di questo stato d'animo. Qui siamo con Francesco di Sales, del quale tutti gli studiosi sanno che l'importanza data alle *oraisons jaculatoires*

(37) Uscì proprio in quell'anno 1863 la nuova edizione accresciuta, che fu la prima stampata nella nuova tipografia dell'Oratorio, e rimase tipica fino agli ultimi anni di D. Bosco. Le edizioni precedenti, almeno dalla seconda (1851) alla quinta, si riproducevano senza varianti.

(38) Cfr. sopra, « Salesianum », 1948, pag. 276 e TANQUERAY, o. c., n. 1088.

(39) Le assegnava anche talvolta come penitenza sacramentale: cosa divenuta abituale al Servo di Dio don Rua. È un ricordo personale.

(40) « Quali divozioni possiamo noi scegliere con maggior sicurezza di quelle che sono approvate dalla Chiesa, e che sono

pur dalla Chiesa ornate d'indulgenze? Vi è un grande nesso tra le indulgenze e la vita spirituale ». FABER, *Progressi*, cit., pag. 231. S. Alfonso diceva che per divenire santo non richiedesi altro che lucrar tutte le indulgenze che possiamo. D. Bosco è alfonsoiano anche in questo.

(41) Per es.: per le *Sette allegrezze* il *Tutto per Gesù*, cap. V, sez. 3; 198-200; per i *Sette dolori* l'intero libro: *Il piede della Croce*; per le *Litanie*, *Progressi*, 350; per la *Via Crucis* il vol. del *Prezioso Sangue*; per le *Indulgenze* il *Rosario*, *Progressi*, ecc., pag. 233-235. E molti altri passi delle altre opere.

è veramente l'originalità più notevole, se non anche la maggiore. Tutti conoscono la sua sentenza, che « en cet exercice de la retraite spirituelle (raccolgimento) et des orayson jaculatoires gist la grand œuvre de la devotion : il peut suppléer au défaut de toutes les autres oraysons : mais le manquement d'iceluy ne peut presque point estre réparé par aucun autre moyen (42).

Il nostro giovanetto è disposto così. Appena rimane solo disoccupato, subito recita qualche preghiera (43). Perfino nella ricreazione, il suo pensiero è tanto con Dio, e così forte è l'abito della preghiera, che qui è ovviamente giaculatoria, da chiamar cose o persone con le parole dell'invocazione che aveva sul labbro. Una santa stranezza « cagione di riso tra i compagni » che per l'occhio spirituale di D. Bosco (44) significa « quanto il suo cuore si diletta della preghiera, e quanto fosse padrone di raccogliere il suo spirito per elevarlo al Signore ». È la *retraite spirituelle* di S. Francesco di Sales, è « l'abituale bisogno di pensare a Dio della via unitiva (45).

E allora la biografia esemplare assorge alla sfera delle Vite di Santi: « La qual cosa, scrive, secondo i maestri di spirito, segna un grado di elevata perfezione, che raramente si osserva nelle persone di virtù consumata ».

È un'anima adunque che non può non pregare. Teme persino il silenzio del sonno e prega andando a riposo, e s'addormenta pregando, e la prima idea, svegliandosi nella notte, è quella di pregare: allora (dove avrà attinto questo pensiero?) pensa per le anime del purgatorio, e solo si duole di non reggere più a lungo. Ed è pur questa una delle divozioni pratiche sotto ogni aspetto, è, come fu scritto, « una divozione specialmente destinata alle anime interiori » (46). Il Santo scrittore può concludere. Ed è un *insomma* che vale tutta un'ascetica e, meglio, compendia tutta una vita spirituale giunta ad « elevata perfezione »: l'*insomma* che immedesima tutta una vita con la preghiera, e la disegna come una preghiera vivente. Così: « Insomma, se noi esaminiamo lo spirito di preghiera di questo giovanetto, possiamo dire avere egli letteralmente eseguito il precetto del Salvatore, che comandò di pregare senza interruzione: imperciocché i giorni e le notti da lui erano passati in continua preghiera ». A tredici anni!

(42) *Introduit, a la Vie devote* (Ed. Nelson), P. II, c. XIII, pag. 102. ... Tutto il capitolo è su quel tema. Ma il Santo ne discorre anche in *Serm. sur l'orayson*, a. 4; nel *Teotimo*, lib. XII, c. 9; nelle *Lettere*, ecc. — E cfr. anche FABER, *Tutto per Gesù*, Cap. IV, Sez. VIII: *Jaculatorie e attenzione*, pag. 246 e segg.

(43) FABER, *Progressi*, cit., 205; e pagg. 405-406, sulle *Azioni ordinarie*.

(44) *Spiritualibus Spiritualia comparantes* (I Cor. II, 13). Il FABER (*Progressi*, 206-7), osserva e sottolinea la naturale singolarità

e astrazione delle persone di preghiera in mezzo alla convivenza umana.

(45) *Introd. à la vie devote*; P. II, capp. XII-XIII. TANQUERAY, o. c., lib. III: della via unitiva, n. 1296, c. E con defezioni o sentenze di questa elevatura, chi vorrà farci addebito di sproporzione o di esagerazione nella condotta del nostro studio; e di imprestito gratuito di valore al libro di Don Bosco?

(46) FABER, *Tutto per Gesù*, cit., capitolo XX, sez. VI: *Eminenza e prerogative di questa divozione*, pag. 423, n. 4.

B

È chiaro ormai che in questo libro D. Bosco, movendo dal fatto biografico, assorbe ad una dottrina, Egli svolge il suo programma di educazione spirituale, e cioè, per indiretto, di spiritualità pratica, quale egli ha voluto inculcare ai suoi, ed ha lasciato per tradizione. L'economia del libro, disposta con una logica serrata, quale forse non si riscontra in nessun altro dei libri congeneri interamente scritti da lui, seguendo l'ordine dei tre punti del *Programma* proposto al Besucco, e svolgendo poi spiritualmente il tema della *Pietà*, lo conduce di necessità al tema che in ogni giusto sistema spirituale è non solo indispensabile, ma, come tutti sanno, è ad un tempo la condizione e il mezzo della vita dello spirito, e, com'è la prima nozione dell'ascesi, così è l'immane lineamento della perfezione: dico della *mortificazione*.

È ben vero che qui, come prima, l'Autore muove dal fatto biografico, ed anzi v'insiste di preferenza, senza digredire in didascalie; ma sia per il luogo che ad esso destina, come per il sottolineare, che fa, dei particolari, viene ovviamente ad affermare una pedagogia dell'ascetica, per la quale si svolge la storia interiore di quell'anima. Un aspetto anch'esso fondamentale di questo tema della mortificazione è già stato offerto più sopra, illustrando la prima parte della *Vita*, dove il buon Arciprete ha rivelato « il continuo spirito di mortificazione » nato e cresciuto quasi col fanciullo. E Don Bosco non intende neppure qui trascurare e svalutare quanto già prima il giovane alpiano aveva raggiunto di virtù e santità. Egli intende proseguire il lavoro già iniziato e compirlo o, se piace meglio, completarlo. Così ha fatto per gli altri principii di bene già acquisiti nella vita precedente: dico della Confessione, Comunione, diligenza, preghiera, che, illuminate dalla sua chiarezza e coordinate dalla sua pedagogia, innalzano visibilmente il grado della perfezione, fino a dare, come s'è visto poco innanzi, prove di acquisita santità. E così adopera qui nel fatto della mortificazione. In questo la continuità dello spirito, già così attivo nella prima età, non s'interrompe, ma entrando nella pedagogia di Don Bosco, trova una disciplina che prima non aveva, e riceve un'orientazione nuova, non opposta alla precedente, ma più consona e aderente alla vita, e certamente non meno efficace e meritoria. La differenza è in ciò, che prima la mortificazione del fanciullo era, per quanto virtuosa, un fatto d'iniziativa personale, lasciata in mano alla buona volontà e, come suole avvenire, rivolta a procacciarsi dei patimenti esteriori: adesso veniva regolata da una direzione sapiente, che lo trasportava ad esercitarsi nel campo della vita quotidiana. Mi spiegherò più oltre, venendo ad una definizione d'un valore addirittura capitale, e forse definitivo.

Intanto l'analogia colla vicenda ascetica di San Luigi, già altrove accennata (47), trova qui appunto la sua attuazione. Ma non solo in questo: ed è

(47) Cfr. sopra, « Salesianum », 1948, pagg. 277-279.

un'altra visione del fatto che ci si offre, e che scopre la storia intima dell'anima del Besucco, preparandosi alla rivelazione finale. E ne deriva un duplice assunto: quello di vedere in qual modo e secondo quali criteri Don Bosco abbia educato codesta nuova forma di mortificazione; e quello, ben più profondo, d'indagare in qual modo questo esercizio abbia coltivato o svolto nel fanciullo quello spirito dell'amore, che infine lo innalza a così meraviglioso grado di carità divina.

Poichè ho ricordato S. Luigi, mi sia concesso di tornare al Crispolti (48).

Egli insiste, e giustamente, sul principio primo e vitale dello spirito d'amore di cui si genera quella volontà di mortificazione tanto proprio, diremo noi, del Santo Gonzaga, da suggerire il tema dell'orazione liturgica: *ut innocentem non secuti, poenitentem imitemur*. E sceverando i motivi, reali ma non perenni, della sua vita penitenziale, viene a provare che il movente più vero e maggiore è l'amor di Dio, così com'è dell'umiltà, povertà, obbedienza (49).

Ebbene, fatte le debite proporzioni, questo è il nuovo atteggiamento ed orientamento dell'anima del Besucco, e si rivela gradatamente. Possiamo adattare a lui quel che il Segneri pensava nel panegirico di S. Luigi: « certe anime singolarmente elette da Dio vogliono avere una non so quale occulta virtù, che interiormente trasportale a ricercarlo prima ancor che lo possano nominare ». Nel cuore del nostro giovanetto la parola che traduce la consapevolezza dell'amor di Dio e l'intento espresso di volerlo soprattutto, viene soltanto in questi nuovi tempi della sua vita e viene perchè tutto il restante rinnovamento cospira a dargli una più matura coscienza di sè. La sua limitata istruzione e la pochezza del suo vocabolario non gli permettevano prima un'espressione adatta dei suoi sentimenti, e neppure al presente c'è da aspettarsi da lui alcuna di quelle parole geniali o tipiche, che stampano in una immagine tutta l'anima: ma le parole elementari che ora gli vengono bastano a dire quanto occorre a rivelare finalmente quel che stava latente in fondo all'anima. Ed è appunto la mortificazione che lo rivela. Essa diviene ora un segno di amor di Dio. Dico ora, perchè prima le sue mortificazioni avevano altri motivi (50). Erano allora penitenze dei peccati, e talvolta mezzi d'impetrazione: ora, senza negare quegli altri motivi, mirano ad unire a Dio (51), e dimostrargli il suo amore (52). Non ricorro per questo a citazioni di maestri di spirito: mi basta l'affinità con S. Luigi e l'esempio dell'Angelo salesiano, Savio Domenico (53).

Questa successione di tempi, e l'ascesa dei sentimenti che l'accompagna, non compare nel dettato del Santo scrittore enunciata così come noi abbiamo fatto: ma è presente e chiara nel suo pensiero, e mette capo appunto, all'esito finale che inderogabilmente doveva conseguire. Invero lo svolgimento del tema (che così bisogna chiamarlo, sapendo come conduce il libro), come quello dello

(48) Conosco, per S. Luigi, e il Cepari e lo Schröder e il Meschler e i Bollandisti: ma nel Crispolti trovo l'idea, e mi vi attengo.

(49) CRISPOLTI, o. c., pagg. 113-115: pel resto, i capi VI-IX del med. lavoro.

(50) Cap. XIII e, sopra, « Salesianum », 1948, pag. 277.

(51) Cfr. TANQUEREY, o. c. 754-759.

(52) FABER, *Progressi*, cit., pag. 132.

(53) CRISPOLTI, o. c., 113-114 e *Vita di Savio D.*, cap. XV, e in II ediz. XVI.

spirito di preghiera, si annuncia con stabilire una massima spirituale, che definisce e rischiarla l'atteggiamento interiore del Besucco, e si conclude, più lontano, come eco della massima ond'è partito, con un altro *insomma* non meno scultorio del primo.

Un'intenzione, adunque, e una linea vi è, e non è malagevole scoprirla.

Don Bosco riconosce il valore della virtù esercitata dal suo figliuolo nella vita precedente, ed anzi la massima prima stabilita la illumina di una linea finora non apparsa (54). Ma vuol subito far sentire che ormai il cammino dev'essere un altro: quello ch'egli verrà indicando: cammino non meno ascetico e sicuro; e che s'informa anzitutto alla discrezione, mentre va più a fondo a trovare i motivi interiori.

Nessuno vorrà sottilizzare sulla parola *penitenze* usata qui dallo scrittore, come se egli non l'intendesse che nel suo senso stretto di espiatione e di castigo volontario. Il seguito del discorso, dalla prima massima alla conclusione, ci fa vedere ch'è da intendere meno esclusivamente, ed in senso più largo e fino al più elevato. Dice infatti quella massima: « Quando l'amor di Dio prende possesso di un cuore, niuna cosa del mondo, niun patimento lo affligge, anzi ogni pena della vita gli riesce di consolazione. Dai teneri cuori (dei giovanetti) nasce già il nobile pensiero che si offre per un grande oggetto, e che ai patimenti della vita è riserbata una gloriosa ricompensa nella beata eternità » (Capo XXIII, pag. 119).

Lasciamo i commenti ammirativi che noi potremmo (e vorremmo) fare ad una sentenza così alta, così spiritualmente vera e concreta, così asceticamente superiore, e, purtroppo, così come tante altre del nostro Santo, non abbastanza conosciuta. Spero, dopo questo mio lavoro e gli altri che lo accompagnano, che si comincerà a studiare e capire meglio Don Bosco anche in questo campo, nel quale si rispecchia, e quasi si formola, la sua stessa santità, e, di conseguenza, la spiritualità lasciata in tradizione ai suoi figli. Lasciamo questo.

Ecco già definito lo spirito del Besucco, *penitente*. Egli esercita la sua mortificazione con un « nobile pensiero », perchè il suo cuore è già « posseduto dall'amor di Dio ». Possiamo noi non pensare qui a S. Luigi? (55). E per non stare alla sola autorità d'un letterato, non dice, per esempio, il Faber che « la vera idea della mortificazione è che essa è amor di Gesù (amore) che prese tal forma ad imitazione di Lui, sia per esprimere la di lui veemenza d'amore, sia per assicurarsene la continuazione e perseveranza, per un istinto di conservazione »? (56). E altrove, coincidendo col pensiero di Don Bosco: « La mortificazione ch'è un monte faticoso pei freddi e i tepidi, è pel fervoroso una delizia e una necessità » (57). Il che ci richiama ad un pensiero di S. Agostino, che si potrebbe prendere a testo di tutta l'esposizione delle massime di Don Bosco in questa materia, ed è prova più che autorevole della sodezza di dottrina del nostro Santo pedagogo. È come la preparazione d'una celebre sentenza che

(54) Cfr. sopra, « Salesianum », 1948, pag. 276.

(55) CRISPOLTI, o. c., capo VI: L'amato e amante di Dio.

(56) *Progressi, ecc.*, cit., cap. XI, 132.

(57) *Progressi*, cit., pag. 419.

citerò a tempo suo, e dice: *Ieiunia quoque et vigiliae, in quantum valetudinem non perturbant, si orando, psallendo, legendo, et in lege Dei meditando insu- mantur, in delicias spirituales etiam ipsa quae videntur laboriosa vertuntur* (58).

Il regime in cui Don Bosco tiene, o meglio, contiene il fervore del suo alunno, pur ammettendo le mortificazioni esterne (indispensabili alla vita spiri- tuale e allo stesso esercizio delle interne, alle quali necessariamente debbono preceder (59), ne escludeva senz'altro le afflittive, ed insisteva sullo spirito di obbedienza, precisione, pazienza o sopportazione degli « incomodi della vita ». Il suo pensiero e indirizzo è qui, nella *Vita* del Besucco, il medesimo che ap- pare nel capo XV del *Savio Domenico*: tantochè verrebbe da dire che il capi- tolo del *Besucco* non sia che una nuova forma di quello: giacchè le parole del nostro giovane, che ha sempre il Savio innanzi gli occhi, e le parole del co- mune Maestro (e addirittura certe battute del dialogo) si ripetono o si corri- spondono in entrambe le *Vite*.

Così è della risposta che il Santo dà all'ansietà del fervoroso discepolo, che, applicando a sè il Vangelo, e stimandosi non più tale da poter entrare in Pa- radiso per innocenza, sente che deve entrarvi per la via della penitenza (60). E il *Superiore* (si noti che qui Don Bosco evita l'*io*) gli dice di « considerare come penitenza » appunto quel che già viene di necessità. E il giovane lo nota. E allora l'educatore gli dà la chiave della dottrina: « quello che si soffre per necessità, se tu aggiungi di soffrire per amor di Dio, diventerà vera penitenza ». E ci fa pensare ad una risposta che diede ad una persona molto pia che gli domandava il permesso di praticare certe penitenze: « Oh vedi, mezzi non ne mancano: il caldo, il freddo, le malattie, le cose, le persone, gli avvenimenti: ce ne sono dei mezzi per vivere mortificati! ». E questo è riferito in quel ca- po XIX del volume quarto delle *Memorie Biografiche*, ch'è tutto dedicato a de- scrivere la vita eroicamente mortificata di lui stesso e le sue proprie peni- tenze (61).

Spiegarci, qui, è definire. Il concetto Salesiano (dovrei dire Boschiano) della mortificazione è che essa non deve essere un'aggiunta alla vita, ma deve provenire dalla vita stessa, ed è la vita che si vive quella che deve mortificarci: e cioè il mezzo della mortificazione e, come diremmo, lo strumento della di- sciplina, dev'essere la vita stessa, ch'egli, Don Bosco, naturalmente concepisce austera e povera e limitata, fatta di *lavoro* e di *temperanza*, ossia « mortificata ». Può dirsi che qui consiste tutta la sua ascetica: perchè vi domina essenzial- mente il distacco, l'*abneget semetipsum* e il *tollat crucem suam quotidie* (62), che sono l'essenza dell'ascesi: e per altro aspetto è un genere di abnegazione che non può avverarsi se non per motivo d'amore.

L'attrattiva del santo giovane per la penitenza, ch'era pure un dono di Dio,

(58) *De bono viduitatis*, cap. XXI (Migne, P. L. XL, 448).

(59) FABER, *Progressi*, cit., 132.

(60) Cfr. *Vita di Savio Dom.*, cap. XV, pag. 74 (edizione 1859).

(61) *Mem. Biogr.*, IV, pagg. 215-216.

(62) Seguendo Luc. IX, 23, come Don Bosco insisteva a notare. Cfr. *Mem. Biogr.*, II, pag. 510.

veniva così a trovarsi in una condizione non dissimile da quella di S. Luigi dopo il suo ingresso nella compagnia di Gesù (63). Dall'una parte stava l'impulso dello spirito di penitenza, che chiamava alle affezioni corporali: dall'altra comandava l'obbedienza, che in questo genere è la prima condizione dell'efficacia spirituale della mortificazione (64). Invero il buon Besucco sta a quanto gli si dice: ma, senza voler opporsi, insiste per voler digiunare in tutto o in parte, per affliggersi fisicamente con qualche mezzo tormentoso. Don Bosco nega tutto, salvo a permettere l'astinenza dalla colazione la vigilia dei Santi (65).

La sua direzione (e discrezione) persuadeva la custodia dei sensi, la sopportazione dei mali, le opere faticose e di abnegazione ed umilianti, l'accettazione di tutto ciò che vi è di penoso nei doveri comuni e vicissitudini quotidiane della vita, il lavoro, la povertà, lo stato atmosferico: « le quali cose tutte possono divenire meritorie venendo sopportate con interiore spirito di penitenza, in unione coi patimenti sopportati dal Signore ». Son parole del Faber (66), là dove conclude con un elenco di cinque classi di mortificazioni esterne, quali io ho esposto abbreviando: parole che, come possiamo vedere, coincidono con quelle prima ricordate del nostro Pedagogo Santo. Il che dimostra quanto sia asceticamente sano e sicuro (e per questo c'è l'autorità di S. Alfonso) l'indirizzo di Don Bosco, e come consoni ai suoi tempi. Non è pur questo lo spirito della Santa di Lisieux, che praticò « una mortificazione spinta all'infinito nelle minime occasioni? » (67).

Il nostro libro ci parla adunque della custodia dei sensi, quale fu nel Besucco, appellandosi alla testimonianza di « chi l'ha osservato per molto tempo » ch'è lo scrittore stesso e non meno il suo maestro Don Ruffino, che ha riferito a Don Bosco tanti particolari (68); e questi « non esita ad asserire che egli si possa proporre qual compiuto modello di mortificazione esterna alla gioventù ».

Così si parla di ciò che lo spirito di mortificazione gl'insegna a surrogare alle penitenze corporali a lui vietate. Egli vuole esercitare i lavori più umili della casa: « cose che egli faceva con gioia e con la massima sua soddisfazione » (69). La breve digressione didascalica, destinata ai giovani lettori, non abbassa nè impicciolisce il sostanzioso contenuto del contesto: essa non è che una prova di più dell'intento di proporre a modello quei giovani che si son

(63) CRISPOLTI, o. c., pag. 109 e 145.

(64) « Chi fa penitenza contro la obbedienza, progredisce più nei vizi che nella virtù », dice S. Giovanni della Croce; e lo cita anche S. Alfonso nella *Praxis*, n. 145.

(65) *Anima incipiens vellet onerari mortificationibus. Director aegre illas permittat... ab initio exigit oboedientiam.* È la *Praxis* di S. Alf. ai nn. 145-146. Dove è pur detto che non si devono concedere mortificazioni esterne se non richieste, e che *meliores mortificationes sunt negativae.* Appunto come insegnava il nostro Santo pedagogo. E se vi fu per D. Bosco un appunto capitale, fu quello della *temperanza* e della mortificazione della gola. E la

Praxis (n. 146) dice: *Præcipue curet suadere mortificationem externam circa gulam.*

(66) *Progressi*, cit., pagg. 147-148.

(67) PETITOT, o. c., pagg. 22-27. La massima è questa: « che la mortificazione praticata nelle minime cose fino in quelle infinitamente piccole è più umiliante e non meno crocifiggente di quella esercitata colle grandi pene volontarie » (pag. 25).

(68) Cfr. capo XVIII, pag. 85.

(69) Invito a leggere quel che dice il FABER delle glorie soprannaturali che ci acquistiamo nelle cose piccole ed umili di cui non si fa alcuna stima. Sono tre pagine succosissime. *Progressi*, pagg. 251-253.

fatti santi nella vita che vivono tutti. Infatti le umili prestazioni, di cui si parla, erano pure prescritte per gli studenti dal Regolamento del 1854: « Ogni studente è tenuto a prestarsi a qualsiasi servizio che possa occorrere per la casa: come sarebbe far commissioni, scopare, portar acqua e legna, aiutare a tavola, fare il catechismo, e simili » (70).

Senonchè l'anima fervente del santo alunno, come già quella del Savio, crescendo, per il mezzo stesso della mortificazione, nell'amore e nell'unione con Dio, sentiva sempre più il bisogno di assomigliarsi a Gesù, e cioè di intensificare e moltiplicare le sue penitenze. E si lagnava, nell'aprire il suo cuore, che non gli permettessero le penitenze che pure faceva a casa sua senza danno della salute. Qui siamo trasportati in piena ascetica. Il superiore rispondeva trasportandolo nella sfera della mortificazione della volontà: « La vera penitenza non consiste nel fare quello che piace a noi, ma nel far quello che piace al Signore e che serve a promuovere la sua gloria » (71). Essere ubbidiente e diligente nei proprii doveri usar bontà e carità coi compagni, sopportare i loro difetti, dar buoni esempi e consigli son cose che piacciono al Signore più d'ogni altro sacrificio (72).

Dicendogli questo Don Bosco non ignorava quello che già il suo discepolo andava praticando ma voleva inculcare e confermare in lui e più ancora negli altri che seguirebbero il suo principio spirituale del dovere santificato.

Un'anima come quella del Besucco presa dal vero fervore, ch'è insomma amor di Dio, « slanciarsi sui suoi doveri come il rapido e tacito falco piomba sulla preda e di nuovo è in alto librato sui suoi vanni,... E così lavora prontamente e senza posa al suo dovere attuale » (73).

Ma come già dicemmo per queste anime la mortificazione è una delizia è una necessità (dico di quella esterna e sensibile a cui difficilmente rinunciano i santi e neppure Don Bosco rinunciò) (74), e il Besucco si trovò appunto preso fra due, tra l'obbedienza e il fervore. Accadde allora qualche cosa di somigliante al caso di S. Luigi, obbediente fino alla lettera. Anche il nostro prende letteralmente ciò che gli vien detto ed obbedisce nonchè al precetto ma al semplice consiglio. A dicembre inoltrato già nella Novena di Natale è trovato da Don Bosco in giubbotto da estate smorto pel freddo mentre ha pure in camera gli abiti da inverno. Perchè? « Eh... per motivo ch'ella sa: sopportare il freddo dell'inverno per amor del Signore » (75).

(70) *Mem. Biogr.*, IV, pag. 735 segg.: « Appendice per gli studenti », accettazione, art. 4. Si noti che erano tutti poveri. L'art. 1° dice appunto: « La casa si adopera per aiutare costoro negli studi sia che possano pagare in tutto o in parte la pensione oppure siano assolutamente poveri ». Di Don Bosco educatore e del suo sistema han voluto parlare anche troppi; ma nessuno ha pensato alla *pedagogia del povero*, che è per Don Bosco la creazione primordiale. C'è molto da fare e da rifare.

(71) Capo XXIII, pag. 123. Cfr. *Vita di*

Savio Domenico, cap. XV, pag. 75.

(72) Capo XXIII, pag. 123. TANQUEREY, o. c.: « Le opere di penitenza », nn. 747-748, coincide perfino nella allegazione dei testi. Così il FABER, *loc. cit.*, a pagg. 147-148.

(73) FABER, *Progressi*, cit., pag. 420.

(74) *Mem. Biogr.*, vol. IV, cap. XIX. Ma ai suoi giovani, e del resto ai suoi salesiani, fatti pel lavoro, doveva necessariamente proibirla e limitarla. E non la permise.

(75) Così il Savio, cap. XV, pagg. 73-74.

E bisogna comandargli di vestirsi a dovere e tenersi ben riparato dalle intemperie della stagione. Ingenuità, diciamo noi, o poca testa direbbero altri. Ma quante di tali *ingenuità* non ebbe S. Luigi nell'obbedire (76)? E sarà la medesima letteralità dell'obbedienza quella che aprirà al fervore il passo per l'eroica imprudenza che lo condurrà alla tomba.

Il tema intrapreso si continua dopo i tre capitoli episodici che inframmezano il filo del discorso e dobbiamo correre alla fine del capo XXVI, dove ha trasportato il trattato conclusivo, certamente per potersi rannodare col racconto della malattia fatale appunto occasione dall'« eccessivo amore alle penitenze ».

Ma il pensiero è uno. Tutto il detto fin qui mette capo alla vita interiore di quello spirito che, accelerando i tempi, si affina ed innalza. Tempi accelerati, diciamo: giacchè in cinque mesi è giunto al segno che « il cuore di Besucco non sembrava più di questo mondo; ma di chi cammina coi piedi sulla terra, e che abbia già l'anima sua con Dio, di cui voleva continuamente parlare e scrivere » (Capo XXVI, pag. 147).

Così era avvenuto, per non dir del Savio, a Michele Magone, che in pochi mesi Don Bosco trovò tutto rinnovato ed avviato « ad un meraviglioso grado di perfezione » (77).

Questa è pietà, questo è il fervore; ed è necessariamente congiunto col distacco delle cose terrene, che altro non è se non la mortificazione « per cui il fervore lascia sfogo al suo ardore » (78). E lo dice appunto Don Bosco: « Col fervore della pietà cresceva eziandio l'ardore di allontanarsi dal mondo ». E non è, si noti bene, soltanto un distacco ideale di spirito e di affetti: è volontà, bisogno di sacrificio e di sofferenza, per strapparsi dalla terra e dall'umano, e sentirsi con Dio. Giustamente, e qui lo comprendiamo, i maestri dell'ascetica sentenziano che: « lo scopo della mortificazione è l'unione con Dio » (79). E Don Bosco riferisce: « Se potessi, diceva talvolta, vorrei separare l'anima dal corpo, per meglio gustare che cosa voglia dire amare Dio ». E ancora: « se non ne fossi proibito, diceva eziandio, io vorrei cessare da ogni alimento per godere a lungo il grande piacere che si prova a patire per il Signore. Che grande consolazione hanno mai provato i martiri a morire per la fede! ».

« Desiderio e amore di soffrire per Dio », è il terzo e il più alto grado dell'esercizio della pazienza: quello proprio dei perfetti » (80).

Ed è questo che strappa a Don Bosco il suo nuovo *insomma*, che colloca quell'anima nelle sfere del più limpido e ardente amore di Dio: « *Insomma egli colle parole e coi fatti manifestava quanto già diceva S. Paolo: " Desidero di essere disfatto per essere col mio Signore glorificato (81) "*. Dio vedeva il grande

(76) CRISPOLTI, o. c., pag. 148.

(77) *Vita di Magone*, capo IX.

(78) FABER, *Progressi*, cit., pag. 419. Si noti la coincidenza delle parole, nonchè del concetto, tra il teologo inglese e il nostro pedagogo spirituale: prova dell'affinità, di spirito tra i due scrittori che certo non si conobbero.

(79) TANQUEREY, o. c., n. 754.

(80) TANQUEREY, o. c., n. 1091 e 765.

(81) *Ad Philipp.*, cap. I, 23: *Desiderium habens dissolvi et esse cum Christo multo magis melius. Sap. IV, 11: Raptus est ne malitia mutaret intellectum eius.*

amore che regnava in quel piccolo cuore, e affinché la malizia del mondo non cangiasse il suo intelletto, volle chiamarlo a sè ».

E per salire a Dio ecco l'eroica imprudenza dettata da « un eccessivo affetto alle penitenze »: eccesso così incolpevole che Dio lo premia con una fine miracolosa.

Don Bosco, noi lo sentiamo, non ha scritto questa pagina senza commozione. Ma potremmo dire anche non senza un senso di stupore, al contemplare quelle meraviglie nello spirito di un fanciullo. Già nella prefazione chiedeva « benevolo compatimento » per la « troppa compiacenza nello esporre le relazioni che passavano tra me e lui ». Ebbene, e ce lo perdoni il Santo, noi vorremmo che qui almeno, ci avesse detto di più: e cioè spiegarci per quali vie poté egli condurre un giovanetto tredicenne dell'Argentera a tali altezze di sentimento. Il lavoro di Don Bosco non abbisogna di troppe definizioni: si vede e si comprende: egli ha spiritualizzato in lui la mortificazione, lo spirito indefinito di penitenza, coll'innalzarlo fuori e sopra l'istinto della ricerca del soffrire, al superiore e più delicato lavoro della formazione interna, all'esercizio della penitenza spirituale. Lo ha portato, come s'è visto su d'un piano più alto e meno comune, e per avventura, più adatto a sentire la vicinanza di Dio. Il giovanetto, educato dalla sua pedagogia dei Santi, non è un uccellino che gli sfugga di mano: egli lo ha addestrato al volo, e se un bel momento vola più alto che non avesse provato, quella è la meraviglia della grazia di Dio (82).

E qual'è quel Santo che non abbia dovuto stupire e commuoversi alle improvvisate della grazia?

Noi vorremmo bene veder senz'altro quel volo dove termini e riposi. Sarebbe la continuazione d'un tema che, quanto più si svolge, e più ci conquista e persuade. Ma lo scrittore non si dimentica, e, per volersi affrettare allo scioglimento non tralascia i tocchi della realtà comune e quotidiana, che meglio avvicinano il soggetto a chi lo contempla. E si hanno tre capitoli, che egli stesso dice bene non aver relazione con l'ordine dei temi finora seguito per logica connessione, ma che non sono meno utili alla conoscenza intima e alla concretezza della rappresentazione biografica.

Intanto l'averlo figurato come tutto preso dallo spirito di preghiera e di mortificazione, non deve farlo credere un musone insocievole nè un raffinato prezioso. Egli è « gioviale e faceto » anche nel raccoglimento abituale, ed è, col suo scarso vocabolario, il poeta dei nostalgici ricordi della bella imponente natura e della vita arcadica vissuta tra i suoi monti. Chissà, se col tempo si fosse potuto impadronire d'una letteratura, se non avrebbe scritto con arte quello che allora diceva con ingenua oggettività? E quel suo ragionare con i proverbi del buon popolano, come già pregava con le informi rime popolari, ce lo mostra capace di rivaleggiare con un precoce buon senso, che sta a prova della sodezza del suo spirito.

Gli episodi sono comuni anche ad altri, e gli accenni alla sua condotta sono

(82) E infatti nell'ultimo capitolo (*conclusione*) Don Bosco accenna alle « Meraviglie del Signore nei suoi servi », pag. 179.

l'eco dei precetti che Don Bosco veniva impartendo nelle sue parlate. Contente delle disposizioni dei superiori, dell'orario della casa e della scuola, e, si noti, contento « degli apprestamenti di tavola » che fu una delle cose più raccomandate, sempre e a tutti, dal buon Padre. Condotta esemplare adunque, e rispondente ai migliori desideri degli educatori: ma in lui elevata a spiritualità, giacchè, diceva « io desidero far tutto a gloria di Dio, e quello che non piace a me, tornerà certamente gradito a Dio: quindi ho sempre motivo d'esser contento » (Capo XXIV pag. 126).

Ho accennato alle parole di Don Bosco: quelle « buone notti » che, quando si son potute conservare son rimaste documenti esemplari per la sua pedagogia. Tutti sanno la parte ch'esse avevano nel suo lavoro educativo, e come il fondatore dell'opera salesiana ne abbia fatto un precetto capitale della vita pratica delle sue case. È una delle più care e tipiche tradizioni della salesianità. Le pagine che veniamo esaminando ci danno una prova della penetrazione che quelle parole trovavano nei suoi figliuoli; e un'anima come quella del Besucco, non poteva non collocarle nel patrimonio delle sue idee e convinzioni. E fa piacere potere una volta tanto accostare con documentaria sicurezza la realtà di codesta corrispondenza. Invero, il dialogo, qui riferito, tra il santo discepolo e i suoi compagni, che altrimenti potrebbe all'occhio di un critico sottile apparire come una didascalia esemplata, il dialogo corrisponde nel senso (e qua e là anche verbalmente) con una *buona notte* detta da Don Bosco nei mesi in cui il nostro giovane era all'Oratorio. La riferisce, con altre quattro dette in agosto-settembre 1863, la cronaca di Don Bonetti, passata nelle *Memorie Biografiche* (83). È una parlata severa (è la terza), sullo scrivere a casa menzogne e lagnanze, e sul brontolare e fare il sornione. Un'altra, dello stesso senso e tono, è del 9 Maggio '64, detta quando Don Bosco stava appunto scrivendo queste pagine, uscite per il Luglio successivo (84).

Il dialogo è tra il Besucco e « alcuni compagni da poco venuti nella Casa, (che) non potevano abituarsi al nuovo genere di vita ». Egli risponde a battuta alle loro difficoltà e malinconie, con le ragioni realistiche del buon senso e con riflessi religiosi, alternati o congiunti tra l'altro: « del rimanente, non hai udito ciò che ha detto il nostro superiore? ...Ieri, fra le altre cose, ci ha detto che egli tiene volentieri i giovani, ma vuole che nessuno stia per forza. Chiunque non sia contento, egli conchiudeva, lo dica, e procurerò d'appagarlo. Chi non vuole restare in questa casa, egli è pienamente libero, ma se rimane, non dissemini il mal contento, ci stia volentieri tanto più che gli altri nostri compagni si mostrano contenti ».

Ho sottolineato le espressioni che coincidono con la parlata di Don Bosco. Ma nella tela del dialogo ricompaiono un po' per tutto spunti e ragioni che ad un lettore delle memorie tornano familiari.

(83) *Mem. Biogr.*, VII, pag. 505.

(84) *Memorie Biografiche* VII, pag. 665. Viene da pensare che, scrivendo del Besucco, sia venuta a D. Bosco l'idea di toccare nella parlata della sera quell'argo-

mento; tanto più che in quel tempo era poco contento della frequenza ai Sacramenti, come abbiamo altrove notato. Cfr., *ivi*, VII, pag. 675, disc. 13 giugno.

Così Don Bosco rivive nei suoi discepoli. Nè meno si avverte il riflettersi della sua educazione civile e cristiana nel breve carteggio del Besucco riferito in apposito capitolo (Capo XXV), dove l'esempio di lui dà occasione ad un breve ammonimento ai giovani, affinché le loro lettere siano sempre « senza umano rispetto e condite di religiosi e morali pensieri ». Piace anche qui segnalare un'altra concordanza. È del 1861, sul principiare dell'anno scolastico, un foglio *autografo* di Don Bosco, dove spiega ai suoi maestri, in nove brevi e sommari articoli, in qual modo debbano fare scrivere agli alunni le lettere alla famiglia e ne traccia il tenore (85). Quella tradizione si mantenne lungo tempo, e la cura dello stile epistolare formava uno dei punti del programma scolastico, ancora nei tempi in cui chi scrive era allievo di quelle scuole. Del resto vi insistevano anche i programmi ministeriali.

Per verità le lettere così condotte, e i temi che si assegnavano da trattare in tal forma non permettevano molta libertà letteraria, ed erano tutti d'un medesimo stile collegiale; come, bisogna dirlo, non facevan di meglio gli analoghi componimenti epistolari, ch'erano allora di prammatica in tutte le scuole (86). Ma qualche vantaggio se n'aveva, non foss'altro che per la disciplina dello scrivere posato e corretto. E tanto maggior bisogno n'avevano gli allievi dell'Oratorio, quasi tutti, provenienti dalla campagna, dove le lettere (non intendendo parlare di letteratura) non correavano come adesso.

Queste del Besucco non sono certo capolavori di stile, ed hanno la naturale quadratura (qua e là anche il frasario) insegnata nelle scuole: ma per uno scolaro principiante di II ginnasiale, che ha fatto la *prima* in due mesi, e proviene dal paese che sappiamo, sono un buon documento del suo profitto. A quel tempo, la maggior parte dei suoi condiscipoli, più scolasticamente preparati non avrebbero fatto di meglio.

Ma il contenuto, i pensieri, i sentimenti sono suoi, e vi troviamo un'oggettività, una delicatezza e uno spirito, che le mette fuori del volgare tipo scolastico, tanto che Don Bosco ne loda « la semplicità, e la tenerezza d'affetto », e più oltre (pag. 142) ne darà un giudizio anche più prezioso. Per es., quella del 27 settembre al Padrino, ricorda uno per uno i motivi di gratitudine che ha verso di lui, massimo dei quali è l'averlo mandato all'Oratorio, dov'egli è « pienamente felice » e ne vuole persuasi anche i parenti. E vi sono spunti gentili, come quello della Comunione della sorella fatta per lui, e così giovevole per

(85) *Mem. Biogr.*, VI, p. 1047.

(86) Chi, della vecchia generazione, non ricorda le lettere di *consiglio*, di *ragguaglio*, di *scusa*, di *invito*, di *annunzio*, ecc. che

avevano il loro bravo paragrafo precettistico nei manualetti scolastici? E il manualetto delle lettere, di Costantino Coda, stampato dal Paravia?

l'esito dei suoi studi, e quell'insistere che fa sul suo trovarsi bene e provvisto di tutto, collo scopo di tranquillare quei di casa.

Non meno pregevole ed affettuosa è la lettera del 26 ottobre al Padre, già partito per la sua odissea d'arrotino: il buon figliuolo lo accompagna con le sue preghiere. E bonariamente gli spiega che il pane non gli manca, e come sono trattati (lo spunto faceto della *panata* è un tocco veristico assai vivo): e lo consola con le proprie buone notizie di condotta, riflesse nella soddisfazione dei superiori. C'è in tutto il dettato un tono che non abbisogna di punti esclamativi per dire filialmente un affetto.

Altra lettera al Padrino è del 23 novembre. È una risposta. L'affetto si espande nella gioia di aver ricevuta da lui una lettera e di qui trapassa ai sensi di gratitudine; e poichè questa egli la porta davanti a Dio, è bello vedere che per pregare scappa in Chiesa dalla ricreazione, ma vi si trattiene poco, perchè anche la ricreazione è un dovere «comandato dai superiori» (87). E poichè il buon Padrino l'ha consigliato a cercarsi un buon compagno, gli dà la notizia di averlo subito trovato: «migliore di me nelle cose di studio, e anche assai più virtuoso». Ed hanno fatto «grande amicizia» e non parlano che di studio e di pietà». È una prova che nell'Oratorio i giovani buoni e santi non erano pochi, e quelli che Don Bosco ricordò nei suoi scritti sono le figure più virtuose di tutta una florida classe. Pensiamo a quell'anima bella di Giulio Barberis, allora studente di ginnasio, che l'anno appresso fu vestito chierico, e la cui vocazione non è infondato credere sia stata potentemente determinata dall'impressione riportata dalla vista della meravigliosa morte del Besucco (88). E, come l'autore osservava altrove, quell'interesse che il suo alunno qui rivela nello studio, con destinarvi parte delle sue conversazioni in cortile, portava i frutti già accennati: a fine novembre il buon montanarino era già, nella sua classe, il 16° di 90, cioè più presso ai primi che ai mediocri. Eh! quanti di tali rudi ingegni di figli della campagna, impacciati sul principio, abbiamo visto col tempo sgropparsi e schiarirsi, e finalmente primeggiare!

Ed ecco, acclusa con questa, una letterina ad un Antonio Beltrandi, della compagnia del Valorso al paese, che forse farà la stessa strada del Besucco, giacchè vuol venire a Torino, e l'Arciprete fa scuola anche a lui come già al nostro. Piace all'autore riferirla, perchè «l'ordine, la dicitura, i pensieri» meritano d'esser proposti «a modelli delle lettere che si possono scrivere vicendevolmente due buoni giovanetti». Uno per uno, i periodetti, brevi e naturali (Don Bosco fu sempre nemico, per sè e per i suoi dello stile prezioso), parreb-

(87) Non è questo il sentimento di san Luigi, quando si dichiara pronto a morire anche facendo ricreazione, perchè sta facendo un'obbedienza?

(88) D. ALESSIO BARBERIS: *Don Giulio Barberis, cenni biografici e memorie* (San Benigno 1932), pag. 18. Fu prediletto da don Bosco, che lo volle, appena prete, Maestro dei novizi e dei chierici e per 40 anni

durò in tale ufficio, formando da santo le nuove generazioni dei salesiani nello spirito antico del Santo fondatore. Morì a 81 anni, direttore spirituale della Congregazione, nel 1931. Sono preziosissime le memorie da lui lasciate in una sua *Cronachetta*, che si conserva nell'Archivio capitolare salesiano.

bero altrettanti tocchi d'autoritratto. Ciò di cui si rallegra, quello che raccomanda all'amico, sono già un fatto per lui stesso. Come il venire a studiare all'Oratorio, e l'aver scuola dall'Arciprete, così il « compensarlo con la diligenza », così, accanto allo studio, « metter subito la preghiera e la divozione », unico mezzo per ben riuscire in tale impresa « ed esserne poi contento », sono cose già vedute nel Besucco che scrive. Non altrimenti ci stanno i consigli, anzi il consiglio, « uno solo »: « ubbidienza e sottomissione ai parenti e al Signor Arciprete » e la raccomandazione del buon esempio tra i compagni.

Ed è tanto vero che la lettera ritrae lo scrivente, ch'egli lo prega di sostituirlo durante l'inverno nella sua pia funzione di guida della *Via Crucis* dopo le funzioni. E raccomanda di apprezzare e occupar bene il tempo, e impiegare le ore libere a radunar fanciulli e far ripetere la dottrina. E si fa un rammarico, pensando « al tempo che ha speso invano, e che avrebbe potuto spendere nello studio e in altre opere buone ».

È un pensiero da anima progredita. Don Bosco deve averlo sentito, giacchè subito dopo è indotto a far riflettere chi legge sul valore che hanno queste lettere. A suo giudizio vi « apparisce la gran pietà che nel cuore nutriva Francesco », e tutt'insieme vede che « ogni suo detto, ogni suo scritto, è un complesso di teneri affetti e di santi pensieri ». È una sentenza da mettere accanto alle altre definizioni precedenti, che portano la figura spirituale dell'umile alpi-giano ad altezze impensate e non comunemente raggiunte.

L'ascesa dello spirito si fa più visibile coll'approssimarsi della fine. « Sembra tuttavia, dice Don Bosco che di mano in mano che s'avvicinava al fine della sua vita, egli divenisse più infiammato di amor di Dio » (Capo XXVI). Il *tuttavia* è eloquente, e vuol dire cioè che se già prima poteva darsi di lui quella definizione che s'è detta, in quel complesso di fatti operava un amore di Dio che ormai, divenendo più ardente, si rivelava per l'indefinito presentimento della fine. E noi diciamo, così di passaggio, che solo l'intuizione di un santo discernitore degli spiriti, poteva darci una psicologia così sottile, quale si dimostra in questa pagina.

Quel presentimento, unito alle tenere espressioni del cuore, non rimane celato all'occhio amoroso e penetrativo del Padrino. Al 28 dicembre il giovanetto manda a lui e alla madre gli auguri di capodanno. Sono le ultime due lettere, si avvera qui il detto di Quintiliano: *Imperitis quoque si modo sunt aliquid affectu concitati, verba non desunt* (89).

Ma siamo in ben altro campo da quello della letteratura. Al Padrino, nonostante la forma un po' scolastica dell'inizio subito esprime i suoi sentimenti caldissimi di riconoscenza, quasi raccogliendo insieme, in un ultimo ricordo, tutto quel che di bene ha ricevuto da lui. È una storia di carità umana e spirituale, rievocata da un cuore che tutto comprende e non dimentica. « Fin dal giorno ch'io nacqui ella cominciò a beneficarmi, a prendersi cura dell'anima mia. Le prime cognizioni della scienza, della pietà, del timor di Dio, le debbo a Lei.

(89) *Institut. Orat.*, lib. X, 6, 2.

Se ho fatto qualche corso di scuola, se ho potuto fuggire tanti pericoli dell'anima mia, è tutta opera dei suoi consigli, delle sue cure e sollecitudini » (pag. 143). Non si poteva dir meglio da nessuno. E quel che segue contiene una rivelazione velata del suo presentimento: il giovinetto ricorderà sempre i benefici ricevuti: e « *in questi pochi giorni* mi adoprero con tutte le forze ad augurarle copiose benedizioni del cielo ». Le parole da noi sottolineate stavano così già nella prima edizione (pag. 144), volendosi appunto vedervi come il presagio della fine.

Il resto intende a dar buone notizie degli studi e della condotta, che « nello studio, nel dormitorio, nella pietà, fu sempre *optime* ». E c'è come il senso del congedo in quel far chiedere perdono al maestro Valorso dei *dispiaceri* dattigli, e nel chiederlo al Padrino per *tutti i disturbi* che gli ha cagionato. L'anno nuovo egli vuol « cominciarlo » colla volontà del Signore, e « *continuarlo* secondo la sua santa volontà », dice nel corpo della lettera, e la chiude dicendo: « Sia per sempre fatta la volontà di Dio e non la mia ». Una giaculatoria, che nel fatto prende un valore tutto proprio.

« *Mio figlioccio mi vuole abbandonare: Iddio lo vuole con sè* », esclamava il buon Arciprete interpretando quella lettera: ed invero così si scrive quando nel lasciare una persona amata si sente il cuore pieno ed affiorano in un sol punto i ricordi.

E viene « come il testamento » lasciato ai suoi genitori, la lettera alla madre, « le ultime parole scritte ai suoi genitori ». È la fine d'un anno passato bene coll'aiuto di Dio, che per lui fu « una continua serie di celesti favori ». Augura di finir bene i pochi giorni restanti e di cominciare e continuare l'anno nuovo « ricolmo di ogni sorta di beni spirituali e temporali ».

Nulla di particolare, come si vede, salvo l'intonazione religiosa e il ricordo dei favori avuti da Dio. Ad una notiziola privata, segue il pensiero riconoscente pei « fastidi » dati prima e presentemente, che compenserà con la condotta e le preghiere. E il pensiero amorevole e pio alla sorella, dove prega che la mandino a scuola « perchè colla scienza può assai meglio istruirsi nella religione ». Notevole invece è la chiusa della lettera, ch'è senz'altro un'esortazione da intendersi come ottativa, cioè come espressione di un proprio proposito: « Offriamo al Signore le nostre azioni e i nostri cuori, e a lui raccomandiamo in particolar modo la salvezza delle anime nostre. Sia sempre fatta la volontà del Signore ».

Ancora una volta la giaculatoria. Che fosse un segno di pentimento? Certo era in lui ormai il pensiero che dominava tutta la visione amorosa dell'anima sua, fattasi tutta di Dio, e conformata totalmente alla divina volontà. Il che, a detta dei maestri di spirito, è il termine del cammino di perfezione, anche se vogliamo contenerci nelle misure possibili all'anima d'un adolescente (90).

Don Bosco ha perciò buon mezzo e ragione per collegarvi, come a compendio, quella conclusione del tema della mortificazione, ch'egli ora può far vedere non essere che un distacco dal mondo e un cammino verso Dio, fino al

(90) TANQUERAY, o. c., n. 492, nn. 1232-1235.

desiderio di essere con lui glorificato. Vi sta bene quell'*insomma* che noi abbiamo trovato come la definizione di una condizione spirituale che non conosce più che l'amore.

E allora, pensando con Dio, vediamo giusta la fine, che altrimenti sarebbe prematura (91).

ALBERTO CAVIGLIA, S. D. B. (†).

(91) A me pare che, letto così, il libro riveli in Don Bosco ad un tempo lo scrittore sapiente che ha approfondito la scien-

za dei Santi, e il santo che sa le cose di Dio. Dico bene?

Il I° Congresso Nazionale di Orientamento Professionale

Sotto l'alto patrocinio dei Ministri del Lavoro e della Pubblica Istruzione si è tenuto a Torino, dall'11 al 14 settembre, in occasione delle celebrazioni del centenario del '48, il 1° Congresso Nazionale di Orientamento Professionale. Si è svolto con grande fervore di attività e di interesse e con la larga partecipazione di oltre 300 Congressisti, psicologi, tecnici dell'industria e del lavoro, provenienti da tutte le parti d'Italia e alcuni anche dall'estero. Il Congresso è riuscito una bella espressione del vivo interesse che anche in Italia va assumendo lo studio dei problemi del lavoro, non solo sotto l'aspetto economico e politico, ma anche sotto l'aspetto della sua organizzazione scientifica e specialmente dell'orientamento del lavoratore nella scelta della sua professione.

Il Congresso si è svolto sotto la presidenza dell'Ecc. P. Agostino Gemelli, Rettor Magnifico dell'Università Cattolica di Milano. La seduta inaugurale ha avuto luogo alle ore 10 del giorno 11 settembre nella grande sala dei ricevimenti del Palazzo Reale, alla presenza del Prof. E. Piva, Ispettore Centrale per l'Istruzione Tecnica, rappresentante ufficiale di S. E. Gonella, Ministro dell'Istruzione, impedito all'ultimo momento di intervenire, di parecchi delegati dei Ministeri e di numerose autorità del Municipio di Torino. Dopo le parole di saluto e di benvenuto rivolte ai Congressisti dal Prof. Allara, Rettor Magnifico dell'Università e dal Sindaco Dott. Coggiola, il Presidente del Congresso, l'Ecc. P. Gemelli, tenne il discorso inaugurale, nel quale, con magistrale competenza, precisò il concetto

e i compiti dell'Orientamento Professionale.

Nel pomeriggio, nell'Aula Magna dell'Università di Torino, incominciarono regolarmente i lavori del Congresso. La prima relazione è stata tenuta dal Comm. Prof. Ponzo, Direttore dell'Istituto di Psicologia dell'Università di Roma e Presidente della Società Italiana di Psicologia, sul tema: *La applicazione pratica dell'Orientamento Professionale nella Scuola*. Seguirono poi un'animata discussione e una lunga serie di relazioni tecniche e di comunicazioni, tra le quali ricordiamo quelle del Dott. Maffia, dell'Istituto di Psicologia di Napoli, sull'argomento: *L'Orientamento Professionale come tutela e come fondamento della funzione dell'individuo e dello stato nella scuola e nella vita*; del Prof. Rombo: *L'Orientamento nelle Scuole in America*; del Prof. Osella: *L'Orientamento Professionale e il Liceo Scientifico*; del Prof. Predrome, primo Ispettore scolastico di Torino: *L'Orientamento Professionale e la Scuola primaria*; del Prof. D. G. Lorenzini, Direttore dell'Istituto di Psicologia Sperimentale del Pontificio Ateneo Salesiano di Torino: *L'Orientamento Professionale nella prassi educativa salesiana*, illustrando nella relazione i principi e i metodi con i quali i Salesiani, nella luce e nello spirito di Don Bosco, svolgono le loro attività educatrici, compiendo con piena aderenza alle esigenze della vita moderna l'orientamento professionale dei giovanetti, che frequentano i loro Collegi.

Nella seduta del mattino del giorno seguente, l'Ecc. P. Gemelli tenne la relazione sul tema: *La legislazione sull'Orientamento Professionale nelle principali Nazioni*, a cui seguì un'ampia discussione informativa e alcune comunicazioni.

Nel pomeriggio la seduta è stata riser-

vata di preferenza ai relatori stranieri. Parlarono il Prof. Naville, Membro del Consiglio Nazionale per le ricerche Scientifiche, di Parigi, sull'argomento: *Les cadres légaux de l'Orientation Professionnelle et leurs modifications récents en Europe et en Amérique*; il Prof. Gille, Direttore del Centro Dipartimentale della Senna, di Parigi, sull'argomento: *Organisation Française de l'Orientation Professionnelle*; il Prof. Heinis, di Ginevra, sul tema: *La méthodologie de l'Orientation Professionnelle*. Seguirono poi parecchie comunicazioni.

Il lunedì, 13 settembre, nella mattinata ebbero luogo le relazioni del Prof. Musatti, Direttore dell'Istituto di Psicologia dell'Università di Milano, e del Prof. Ci-matti, rispettivamente sui temi: *Personalità e preparazione tecnica dell'Orientatore e La preparazione del personale al quale affidare i compiti dell'Orientamento Professionale*, alle quali seguirono discussioni e comunicazioni varie, specialmente di tecnici della industria e dell'artigianato. Nel pomeriggio continuarono i lavori sull'argomento del mattino, cioè la preparazione del personale addetto all'Orientamento Professionale, specialmente per mezzo di numerose comunicazioni tecniche. Inoltre i Congressisti, per gentile invito della Direzione Generale della F.I.A.T., la quale mise a loro disposizione parecchi lussuosi autotreni, poterono compiere un'interessantissima visita alle grandiose officine F.I.A.T. di Mirafiori.

La seduta mattutina del 14 settembre fu attivissima e costituì anche la chiusura del Congresso. Vi furono due interessanti relazioni: il Prof. Banisconi, Direttore del Centro di Studi di Psicologia del Consiglio Nazionale delle Ricerche di Roma, trattò il tema: *L'Orientamento Professionale nel mondo universitario, nella scuola media e nelle scuole professionali. Esperienze personali e proposte*. Il Prof. Marzi, Direttore dell'Istituto di Psicologia dell'Università di Firenze, riferì sul seguente argomento: *Esperienze di Orientamento Professionale nei vari ordini di scuole, con particolare riferimento all'Università*. Seguirono poi varie comunicazioni e la discussione delle proposte di conclusione e dei voti del Congresso.

Il lavoro compiuto dal Congresso è stato molto vasto: si effettuarono infatti oltre ottanta rapporti, tra relazioni ufficiali e comunicazioni, tenute nelle sedute plenarie; a questo lavoro si possono aggiungere le attività delle riunioni separate, tenute dalle

commissioni tecniche per lo studio di particolari problemi.

A conclusione del Congresso venne formulata la proposta di un progetto di legge da sottoporre al Ministero della Pubblica Istruzione per favorire l'istituzione di numerosi Centri di Orientamento Professionale debitamente coordinati tra di loro e cogli Uffici di Collocamento. Questi Centri dovrebbero sottoporre agli esami psicotecnici i giovani operai che stanno per entrare nel mondo del lavoro e dare loro, sotto forma di consiglio, l'indicazione di quelle professioni che sembrano più convenienti con le loro attitudini.

GIACOMO LORENZINI, S. D. B.

La XI Conferenza Internazionale dell'Istruzione Pubblica

Nel raccoglimento sereno e accogliente della Sede del « Bureau International d'Education », il Palais Wilson a Ginevra, si è riunita l'anno scorso per l'undicesima volta la Conferenza Internazionale dell'Istruzione Pubblica. Le sessioni si svolsero dal 28 giugno al 3 di luglio in un'atmosfera di lavoro intenso, di cordialità e di grande comprensione. Vi parteciparono i Governi di 46 Nazioni per mezzo dei delegati inviati ufficialmente dai rispettivi Ministeri dell'Istruzione Pubblica. Vi erano rappresentate queste Nazioni: Argentina, Australia, Austria, Belgio, Birmania, Bolivia, Brasile, Bulgaria, Canada, Cina, Colombia, Cecoslovacchia, Repubblica di S. Domingo, Equatore, Egitto, Finlandia, Francia, Grecia, Guatemala, Haiti, Honduras, India, Inghilterra, Italia, Irak, Iran, Jugoslavia, Libano, Lussemburgo, Norvegia, Nuova Zelanda, Olanda, Pakistan, Polonia, Panama, Portogallo, Romania, San Salvador, Siam, Stati Uniti, Svezia, Svizzera, Siria, Turchia, Ungheria, Venezuela.

Vi parteciparono anche varie organizzazioni ed enti culturali, per mezzo di osservatori, come il Bureau International du Travail, L'organisation mondiale de la Santé, ecc. Il Pontificio Ateneo Salesiano aveva inviato come osservatori il Prof. Carlos Leoncio da Sylva, Preside dell'Istituto Superiore di Pedagogia e il Prof. Giacomo Lorenzini, Direttore dell'Istituto di Pedagogia Sperimentale.

Anche questa solenne assise, come quella dell'anno precedente, è stata organizzata, con reciproca collaborazione, dall'« U.N.E.-

S.C.O.» e dal «Bureau International d'Education».

L'indole generale e lo spirito che ha animato e pervaso tutte le relazioni e le conversazioni svoltesi durante il lavoro della Conferenza è quello stesso a cui s'ispira l'«U.N.E.S.C.O.». Questa grande organizzazione internazionale «U.N.E.S.C.O.» (United Nations Educational, Scientific, and Cultural Organization), che è la più vasta sorta nel campo internazionale, così delinea infatti il suo programma: «L'esperienza delle due ultime guerre ha fatto comprendere a tutti che una pace durevole non può essere fondata esclusivamente sopra degli accordi politici ed economici. La pace deve avere per suo fondamento la solidarietà intellettuale e morale dell'umanità. È evidente che l'amicizia tra le Nazioni dipende dalla comprensione e dalla conoscenza che le une hanno delle altre e che il progresso culturale esige una piena libertà di scambio di idee. Onde appare sempre più necessario che ci sia in tutti la convinzione del bisogno di una cooperazione intellettuale e di valorizzare tutti i mezzi tecnici richiesti per tale cooperazione. Perciò l'«U.N.E.S.C.O.» si propone di contribuire alla conservazione della pace e della sicurezza favorendo per mezzo dell'educazione, della scienza e della cultura, la collaborazione tra le Nazioni al fine di assicurare il rispetto universale della giustizia, della legge, dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali, senza distinzione di razza, di sesso, di lingua o di religione, quali la Carta delle Nazioni Unite riconosce a tutti popoli». Per raggiungere questi fini l'«U.N.E.S.C.O.» cerca di favorire la conoscenza e la comprensione mutua delle nazioni; di imprimere un impulso vigoroso all'educazione popolare e alla diffusione della cultura; di aiutare con tutti i mezzi il progresso del sapere.

In questo Congresso quattro punti fondamentali costituiscono gli ordini del giorno; cioè:

- 1) i rapporti dei Ministeri dell'Istruzione pubblica dei singoli paesi partecipanti sopra il movimento educativo nell'anno scolastico 1947-1948;

- 2) l'insegnamento della scrittura;

- 3) lo sviluppo dei servizi di psicologia nelle scuole;

- 4) lo sviluppo della coscienza internazionale tra la gioventù e l'insegnamento che riguarda le organizzazioni internazionali.

Il lunedì mattina, 28 giugno, nella prima adunanza, è solennemente aperto il Congresso e si inizia il lavoro. La presidenza del Congresso è affidata al Prof. Marcel

Abraham, capo della delegazione francese, Ispettore Generale incaricato delle relazioni universitarie con l'estero. Accanto a lui collaborano tre vice-presidenti, il Prof. Alexits, Segretario di Stato presso il Ministero dell'Istruzione Pubblica di Ungheria, il Prof. A. Latif, Sotto-Segretario di Stato del Pakistan, e il Prof. G. Jones, Direttore del Dipartimento dell'insegnamento secondario all'Ufficio dell'Educazione degli Stati Uniti. Le elezioni sono fatte per acclamazione. Dopo le parole inaugurali degli eletti e del Prof. Piaget, il Presidente delinea il programma e l'ordine di lavoro. Il piano, con cui si svolgono gli ordini del giorno, viene fissato in questo modo: nella mattinata sono esposti dai delegati e commentati i rapporti dei Ministeri della Pubblica Istruzione dei singoli Stati sul movimento educativo nell'anno scolastico 1947-1948; nel pomeriggio sono successivamente studiati gli altri tre argomenti.

Non possiamo dilungarci, neppure riportando brevi cenni, sui numerosi rapporti, ricchi di dati statistici e di particolari tecnici interessantissimi; essi hanno rivelato il grande sforzo che attualmente è compiuto da molti Stati per favorire la cultura, per valorizzare i mezzi della scienza attuale, per aggiornare sempre più scuole e metodi, per migliorare la situazione non solo culturale ma anche economica e sociale degli insegnanti e degli alunni, per dare una organizzazione alla scuola e alla legislazione scolastica sempre più rispondente alle nuove esigenze. Con ammirazione si è constatato, specialmente nei paesi tormentati dalla guerra, l'arduo e coraggioso lavoro compiuto per la ricostruzione dell'ambiente scolastico sia con il miglioramento dei sussidi alle scuole sia con la revisione degli indirizzi educativi, nello sforzo di renderli sempre più rispondenti alle esigenze degli orientamenti sociali odierni.

Presentiamo ora un breve esposto degli altri tre temi.

Nel pomeriggio del primo giorno si è svolta la prima conversazione sul tema: *L'insegnamento della scrittura*. Il giorno seguente, in una seconda conversazione, furono formulate le raccomandazioni da inviarsi ai Governi. È relatore il Prof. Dotrens, Direttore del «Bureau International d'Education». L'argomento, già preso precedentemente in studio dal «Bureau International d'Education» mediante un questionario inviato ai vari Ministeri dell'Istruzione pubblica, è considerato come di una grande e particolare importanza per la Conferenza, poichè la scrittura costituisce uno dei più validi strumenti per la diffusione del-

la cultura e del pensiero e il suo insegnamento è giudicato come una delle attività di base per l'educazione. Il Dottrens, prendendo motivo dalle risposte date all'inchiesta, riferisce sulla posizione, che è data all'insegnamento della scrittura, sui metodi e sui tipi di scrittura più adottati nei vari Paesi. L'apprendimento della lettura e della scrittura costituisce in tutti i Paesi la parte più importante del programma del primo anno di scuola obbligatoria. La « Scuola infantile » rappresentata dalla scuola materna, dai giardini di infanzia e da istituzioni affini, prepara generalmente la strada a questo insegnamento sistematico, per es., per mezzo dell'educazione sensoriale e motorica e di altre numerose attività, che ne sono il preludio. L'insegnamento della scrittura non incomincia se non quando il fanciullo è psicologicamente maturo, cioè ha uno sviluppo intellettuale tale che gli consenta di assimilare senza eccessivo sforzo i segni relativamente astratti della scrittura. Praticamente dei 44 Paesi, che hanno risposto all'inchiesta, in 17 l'insegnamento si incomincia a 7 anni, in 20 a 6 anni, in 6 a 5 anni e in uno, il Siam, a 3 anni. L'apprendimento della tecnica della scrittura impegna ordinariamente i due primi anni di scuola. Segue poi la formazione del fanciullo alla scrittura corrente, al suo miglioramento e alla rapidità. Sono rari i casi in cui l'esercizio della calligrafia impegna per tutto il periodo della scuola primaria. In alcuni paesi è ancora coltivata nelle scuole normali solo sotto l'aspetto della metodologia.

Riguardo al metodo dell'insegnamento della scrittura in molti Paesi si segue ancora il metodo classico, che incomincia con le aste, per passare poi alla scrittura corsiva. Tuttavia si va accentuando sempre più la reazione dei metodi moderni, impostati su principi scientifici, quali sono messi in luce dalle ricerche odierne della Psicologia, della Fisiologia e della Pedagogia Sperimentale. Un principio psicofisiologico, che tien conto delle esigenze anatomiche quali la lunghezza delle dita e la forma della mano, e mentali del fanciullo, fa sì che in molti posti non si imponga più all'allievo un modo determinato e unico di tenere la penna; anzi si aiuta il fanciullo ad assumere quella maniera di impugnare la penna che gli è più naturale. L'applicazione di questo principio importa l'eliminazione di quelle scritture in cui si ha la pressione e il fletto, come la scrittura inglese, e l'adozione invece di quella scrittura che è solo data dal tratto.

Un secondo principio psicologico, cioè

più semplici sono le figure e più facile avviene per il fanciullo la loro percezione, la loro assimilazione e la loro riproduzione, porta pure a modificare il carattere corsivo della scrittura normale per sostituirlo con caratteri più semplici, molto simili ai caratteri della stampa e ai caratteri capitali romani. Il relatore passa quindi in breve rassegna i tre tipi di scrittura corrente, che sono più in uso nei Paesi i quali hanno partecipato all'inchiesta, facendo particolari richiami alle caratteristiche delle scritture orientali, nelle quali prevale l'aspetto ornamentale e artistico. Seguono al rapporto del Prof. Dottrens osservazioni varie dei delegati, specialmente degli Stati orientali. Il delegato della Cina mette in luce l'alto valore educativo della scrittura cinese, il cui miglioramento è coltivato per tutta la vita e porta ad un vero affinamento artistico poiché la scrittura assume l'aspetto di un'arte. Osservazioni analoghe sono fatte dai rappresentanti della Birmania e Pakistan.

Nella riunione pomeridiana del 29 giugno il Prof. Carneiro, delegato del Brasile, dà lettura della sua relazione: *Lo sviluppo della coscienza internazionale tra la gioventù e l'insegnamento che riguarda le Nazioni Unite e le organizzazioni internazionali*. Egli dimostra come uno dei compiti dell'educazione moderna dovrebbe essere quello di preparare i giovanetti a partecipare, in una forma intelligente, alla vita di una specie di comunità mondiale, la quale pur conservando la molteplicità degli aspetti data dalla diversità delle Nazioni, sia riunita nello sforzo per il conseguimento di questi fini comuni: pace, sicurezza, una vita più completa per tutti gli esseri umani. Tale preparazione ad una concezione di una vita di unione e di maggior comprensione deve essere intonata alla capacità dei giovanetti di tutte le età e di tutte le scuole. Essa è ottenuta sia sviluppando le opportune attitudini psicologiche, sia favorendo l'acquisto di conoscenze pratiche delle nozioni necessarie per la ricostruzione di un mondo veramente stretto dai legami di pace e di comprensione reciproca. Vari sono i mezzi suggeriti per lo svolgimento dell'insegnamento, che deve far conoscere le Nazioni Unite, le loro opere e attività. I principali sono: i frequenti richiami nelle lezioni scolastiche a fatti o ad attività riguardanti le Nazioni Unite, oppure lezioni speciali fatte appositamente su questo argomento; giornali scolastici o cartelloni murali didattici; riunioni e circoli di studio tra i giovanetti; biblioteche scolastiche debitamente attrezzate; concorsi, manifestazioni ed esposizioni, ecc. Questo inse-

gnamento deve essere rivolto specialmente agli adolescenti, i quali per la loro stessa mentalità sono più intonati a sentire i grandi problemi umani e sociali; tuttavia non devono essere trascurati i bambini delle prime classi, i quali potranno, per mezzo di opportune lezioni e illustrazioni, essere avviati a maturare in sé quella mentalità che sarà poi capace di sentire e comprendere la necessità della unione e della collaborazione internazionale.

Per poter raggiungere un insegnamento veramente efficace e convincente, si richiede la formazione della coscienza di un civismo mondiale negli insegnanti ed educatori. La mancanza di tale formazione costituisce forse la maggior difficoltà attuale per raggiungere questo fine.

Il testo della relazione è, in generale, derivato dalle risposte date dalle varie Nazioni ad un'inchiesta indirizzata loro dall'« U.N.E.S.C.O. ». Il prof. Carneiro fa poi osservare alcuni altri ostacoli incontrati dall'« U.N.E.S.C.O. » nell'attuazione dei suoi piani: ostacoli di ordine morale, causati dallo scetticismo che regna in molti nei riguardi delle Nazioni Unite; altri di ordine tecnico, consistenti specialmente nella difficoltà di definire in modo chiaro e assoluto il fine che si propone l'organizzazione delle Nazioni Unite.

Nella conversazione seguita si ebbe una importante chiarificazione da parte del delegato della Cina; egli fece notare che in molti casi le scuole non sono in grado di compiere la loro missione di un insegnamento unificatore, perchè non danno una giusta conoscenza dei vari Paesi. Cita una sua constatazione personale: consultando casualmente 17 manuali di geografia, usati in paesi diversi, egli vi ha trovato che tre di essi erano infarciti di errori a riguardo della situazione odierna della Cina. Fa notare che anche la storia, nei manuali scolastici, è trattata sovente da un punto di vista troppo nazionalistico e che nella esposizione dei rapporti con i Paesi esteri, specialmente confinanti, si dà più importanza ai conflitti che non agli aspetti favorevoli e pacifici delle relazioni tra i Paesi. Propone quindi (e la sua proposta è appoggiata all'unanimità dagli altri delegati) che si elaborino dei nuovi manuali scolastici, i quali siano più aggiornati e veritieri e presentino ai giovanetti quei fatti che possono dare una conoscenza più esatta dei popoli e creare nel mondo un ambiente di una più giusta comprensione.

La terza relazione sullo *Sviluppo dei servizi della Psicologia nella Scuola* è tenuta dal delegato della Nuova Zelanda, il

Prof. M. Parkyn. L'inchiesta, compiuta dal « Bureau International d'Education », presso le varie Nazioni, ha messo in luce il grande sviluppo raggiunto dalla Psicologia e i numerosi servizi che rende alle scuole. In molti Paesi si parla ormai di una « Psicologia Scolastica » (*Psychologie Scolaire, School Psychology*). Essa vi disimpegna numerosi compiti, dei quali i principali sono:

a) Contribuisce a dare all'educatore una conoscenza più profonda del giovanetto rivelandone l'animo e lo svilupparsi delle funzioni psichiche. Rende così l'educatore più idoneo a svolgere l'opera sua di formazione, poichè ogni educazione deve basarsi sulla conoscenza del suo soggetto e sarà tanto più efficace quanto più sarà completa e profonda.

b) In secondo luogo la Psicologia interviene perchè l'insegnamento e l'istruzione siano sempre meglio adattati e adeguati alle capacità degli alunni, secondo il loro grado di sviluppo. Per raggiungere questo intento in molti paesi vengono istituite le « classi omogenee », in cui cioè gli allievi sono presso a poco ad un egual livello nello sviluppo mentale. Ciò è facilmente attuabile nelle grandi città, ove si hanno scuole numerose. I giovanetti, mediante opportuni esami compiuti con i *mental tests*, vengono raggruppati, secondo il grado del loro sviluppo mentale e anche secondo le loro naturali propensioni, in classi che sono così rese più omogenee. Creando queste condizioni favorevoli, si possono adattare meglio i programmi e lo svolgimento dei programmi alle esigenze degli alunni; si riduce la fatica degli insegnanti; si rende più fruttuosa la scuola per i singoli alunni ai quali è possibile dare la cultura richiesta da quella posizione sociale, che essi saranno poi capaci di avere nella vita.

c) Un terzo compito della psicologia scolastica è rappresentato dalla selezione degli anormali psichici, di quei fanciulli cioè che sono di carattere difficile o psicopatici o minorati in seguito ad uno sviluppo mentale deficiente, dovuto a malattie cerebrali, che non consenta loro di seguire l'insegnamento comune impartito nella scuola. La permanenza nella scuola costituisce un danno per questi fanciulli stessi, perchè non sono in grado di approfittare e perdono gli anni con inutili ripetizioni di classi, ed è un danno per la scolaresca intera, perchè costituiscono un inciampo per il regolare svolgimento dei programmi. Una volta questi giovanetti finivano per essere eliminati e abbandonati dalla scuola e rimanevano gli spostati o anche i travati nella società. At-

tualmente in molti paesi mediante l'azione benefica della psicologia vengono opportunamente segregati e sono inviati a speciali scuole medico-pedagogiche, le quali li accolgono e assieme all'opportuna assistenza medico-psicologica, è data anche quell'istruzione e quell'educazione che è compatibile con il loro sviluppo mentale.

d) Il quarto compito assolto dalla psicologia scolastica è quello dell'Orientamento Scolastico e Professionale. Nella scuola si deve studiare il giovanetto per ricercarne e conoscerne le attitudini e le propensioni onde poterlo indirizzare verso quel genere di studi che gli è più confacente e aiutarlo poi anche a scegliersi quella professione, che più gli si addice.

Dopo l'esposizione dei compiti e dei fini della psicologia scolastica, il relatore tratta dei metodi che essa usa. Gli anormali psichici, arretrati mentali, vengono selezionati mediante l'applicazione dei *mental tests* e generalmente i più usati sono i *test* della scala metrica d'intelligenza di Binet-Simon. Per l'assolvimento di altri compiti sono usati numerosi tipi di *tests* individuali e collettivi, che variano molto secondo le nazioni.

Una questione molto importante della Psicologia Scolastica è quella del personale che ne deve assolvere i compiti. La soluzione non è ancora uniforme e ben determinata, anche per le particolari difficoltà che scaturiscono sovente dalle diverse forme di organizzazione scolastica. Dalle risposte date all'inchiesta risulta che in alcuni paesi, ove i servizi della psicologia scolastica sono meglio organizzati, è stato costituito un competente specialista, lo psicologo scolastico, che vi consacra tutto il suo tempo e le sue attività. Egli può essere aggregato a qualche centro psicologico di studi oppure è assunto tra il personale ordinario in servizio presso una scuola o un gruppo di scuole di una città. In altri paesi invece i compiti della psicologia scolastica sono assolti da insegnanti scelti nel corpo docente stesso della scuola. Essi devono però conseguire la debita preparazione psicologica mediante corsi universitari o studi superiori di psicologia compiuti presso qualche centro di specializzazione. Esistono inoltre, in molti paesi, centri o servizi particolari in cui lavorano in collaborazione dei medici e degli psicologi. Tali centri si occupano specialmente dell'esame e del trattamento dei fanciulli difficili e degli anormali psichici. In alcuni paesi alla psicologia scolastica è affidato specialmente il compito di risolvere i problemi dell'Orientamento. Vi sorgono perciò i centri o uffici di orienta-

mento professionale e vi sono i consiglieri professionali, i quali talora sono richiesti per svolgere l'opera loro presso le scuole o per consultazioni private.

* * *

Abbiamo così esposto in breve alcuni degli argomenti che furono trattati in questa undicesima Conferenza dell'Istruzione Pubblica. Essa si è svolta con un piano di perfetta organizzazione e di ordine; ne va attribuito il merito all'abilità del Prof. Abraham, che seppe magistralmente dirigere le conversazioni e all'accurato servizio della Segreteria.

Questa conferenza ci ha lasciato la grata impressione di uno sforzo generoso e sincero compiuto dalle grandi organizzazioni internazionali, e in particolare dall'«U.N.E.S.C.O.», per il raggiungimento di quell'ideale a cui gli uomini retti da tanto tempo aspirano: una vera pace, in un clima di mutua comprensione tra i popoli tutti. E molto giusto il principio da cui si parte in questo arduo lavoro: l'educazione della gioventù ad un senso di maggior fratellanza internazionale. Riusciranno nel raggiungimento di questo nobile scopo, che parecchi giudicano un po' utopistico? Lo vogliamo augurare cordialmente, anche se i mezzi con cui viene compiuta tale educazione non ci sembrano del tutto sufficienti. Ci manca la considerazione dell'apporto di un fattore importante di cui anche nel Congresso non si è mai parlato. Cioè si prescinde troppo dalla considerazione di Colui che è il Datore della vera pace, che può dare *servis suis illam quam mundus dare non potest pacem*: Dio.

GIACOMO LORENZINI, S. D. B.

Congresso preparatorio dei Rappresentanti delle Università Utrecht (Olanda)

Nei primi giorni del mese di agosto dell'anno scorso si effettuò quest'altro Congresso Internazionale promosso dall'UNESCO in collaborazione col Governo dell'Olanda, nell'antica città di Utrecht.

Erano presenti rappresentanti di quasi cinquanta nazioni e di parecchie associazioni internazionali di cultura. Il Congresso durò dieci giorni dal 2 al 13 agosto. Le sessioni si realizzarono quasi ininterrottamente nella

mattinata e nel pomeriggio. Eletta nel primo giorno la presidenza generale nella persona del Dott. H. R. Kruyt, Presidente della Commissione nazionale dei Paesi Bassi e fatte le elezioni dei Presidenti e dei segretari relatori di ciascuna delle cinque sezioni, si venne subito, nel giorno seguente, a trattare il primo argomento, cioè «l'evoluzione del compito delle università».

La prima sezione di studi, presieduta dal Dott. Yfor Evans, Vice-cancelliere dell'Università dei Galles sottomise questa tesi generale ai sei punti seguenti: a) i fattori sociali e personali dello sviluppo della missione culturale delle università; b) portata ed estensione di questa stessa missione universitaria; c) natura dell'insegnamento universitario; d) importanza dei lavori di ricerca; e) istituzioni di insegnamento universitario specializzato; e finalmente, f) il problema della rieducazione degli adulti.

Di questi punti il più dibattuto fu precisamente quello della missione stessa delle istituzioni universitarie e l'equilibrio da stabilirsi negli studi universitari in vista dei vari fini o scopi di queste istituzioni. Difficoltà iniziali sono emerse dalla stessa terminologia la quale non ha lo stesso valore presso le varie nazioni e le varie lingue ad incominciare dallo stesso termine «università». Fissati gli scopi dell'insegnamento universitario nella triplice distinzione di preparazione professionale degli studenti, preparazione culturale disinteressata dei medesimi, e interesse per il progresso delle scienze mediante le ricerche scientifiche, si venne alla discriminazione dei vari tipi di università secondo questi diversi indirizzi. Un'attenzione particolare meritò la ricerca scientifica realizzata soprattutto nel lavoro silenzioso e diurno dei laboratori e delle biblioteche senza preoccupazioni di corsi né di scuole, da istituti appositamente fondati a fianco delle Università.

La seconda sezione studiò invece, separatamente, come del resto per tutte le altre, il problema del «livello degli studi universitari». Presiedeva questa sezione il dottor Matta Akrawi, Direttore Generale dell'Insegnamento dell'Iraq, avendo come relatore Mons. Dr. Sassen, Professore dell'Università di Leiden. Si incominciò per analizzare e stabilire i criteri di iscrizione e di ammissione degli studenti, essendo tutti d'accordo nel bandire qualunque restrizione a motivo di razza, di sesso, di religione o di opinioni politiche. Si trattò poi la questione, praticamente importante, dell'equivalenza dei diplomi di una università riconosciuta, presso tutte le altre università. Si venne poi alla discriminazione del personale costituente il

corpo docente delle varie università, sia riguardo alla qualità e idoneità degli stessi professori, sia nel riguardo della proporzione tra il numero degli alunni e quello dei professori. In questa adunanza suscitò lunga e accalorata discussione la questione della libertà dell'insegnamento la quale restò quasi insoluta per mancanza di un apporto chiaro ed esplicito circa l'ultimo e inappellabile criterio di giudizio e di giudice tra le divergenze di dottrine e di correnti filosofiche. Si arrivò bensì a comune accordo nel diritto che ha una istituzione universitaria particolare di esigere dai suoi professori l'armonia di opinioni e di insegnamenti nei punti dottrinali che ciascuna difende e per cui sono state fondate. Sull'altra questione del metodo d'insegnamento la maggioranza fu d'accordo nel raccomandare una inchiesta sui metodi d'insegnamento delle varie università del mondo, inclusi anche i metodi di formazione dello stesso personale insegnante. Studiata la questione dell'insegnamento secondario si passò alla questione molto sentita dell'attrezzatura attuale delle varie università soprattutto di quelle che hanno sofferto danni di guerra. In questo senso si emise il voto di una collaborazione interuniversitaria ed un aiuto straordinario dei vari governi e dell'UNESCO a queste università danneggiate.

La terza sezione fu presieduta dal signor John D. C. Medley, vice Cancelliere della Università di Melbourne, che aveva per relatore Mr. M. S. Sundaram, Segretario dei Servizi dell'Educazione dell'India House di Londra. L'argomento studiato fu il finanziamento di questi istituti superiori e gli aiuti e facilitazioni che si potrebbero avere in questo settore. Constatato dallo stesso Presidente la penuria quasi generale dei vari istituti universitari, si venne a indicare i vari modi possibili di un aiuto efficace ed opportuno alle varie Università. Prima di tutto un appello ai governi di una più equa contribuzione al personale universitario dirigente e docente, e di aiuti alle stesse Università e che tali aiuti non siano soggetti a vicende politiche di cambiamento di partito o di personale governativo. Si venne poi a parlare della riduzione in favore degli studenti delle tasse e dei diritti per la frequenza, e per il rilascio dei vari diplomi e certificati, come anche si raccomandò molto di suscitare e stimolare la collaborazione dei privati in favore delle Università, sia mediante offerte spontanee in occasioni speciali, come nelle giornate universitarie, sia per modo di legati e lasciti testamentari. Così per il mantenimento e lo sviluppo degli istituti di ricerche scientifiche si insistette sul

fare appello ai vari governi ed istituzioni industriali, affinché aiutino nel modo possibile queste stesse istituzioni. Si venne infine a parlare più specificatamente degli aiuti da concedersi agli stessi studenti per mezzo di borse di studio, di facilità di alloggio e di acquisto di libri e materiale scolastico.

La quarta sezione fu presieduta dal dottor Paulo Carneiro, delegato permanente del Brasile e membro del consiglio esecutivo dell'UNESCO, avendo per relatore il professore C. A. W. Manning della Scuola di Scienze Economiche e Politiche di Londra. In questa sessione, fatte alcune precisazioni preliminari sulla terminologia, si venne a trattare del problema che incide più direttamente nello scopo della stessa istituzione dell'UNESCO, cioè la comprensione e intesa culturale tra i vari governi e tra i vari popoli. Si incominciò col problema di una preparazione per questa stessa azione di intesa nel piano internazionale e si raccomandò: 1) di fare un'inchiesta presso le organizzazioni internazionali in questione, sui loro bisogni di personale con tutte le possibili indicazioni, delle condizioni richieste nei candidati per occupare la rispettiva carica; 2) nella medesima inchiesta si chiedano informazioni sulla estensione e profondità sistematiche della preparazione dei candidati qualificati per le diverse cariche universitarie. Si passò poi allo studio della possibilità di organizzare, almeno in alcune università del mondo, Sezioni Internaz. costituite da professori e specialisti appartenente a diversi paesi del mondo, proposta che fu calorosamente approvata. Quest'idea si estese anche agli studenti delle varie università e si espresse il desiderio di esigere come condizione di iscrizione una provata conoscenza almeno elementare delle principali questioni di carattere internazionale, sia nel campo scientifico-speculativo sia anche nel campo storico-politico creandosi, se necessario, nelle stesse università, qualche corso propedeutico di questa materia. Si emise anche il voto che l'UNESCO metta mano a tutti i mezzi possibili per creare e favorire le borse di studio e di perfezionamento destinate ai professori delle università per un soggiorno di studi in qualche altro centro culturale del mondo, favorendo anche il governo i viaggi, mediante libera concessione di passaporti, visti consolari. Le stesse facilitazioni sono state richieste per il soggiorno degli studenti e per il trasloco da una città all'altra. La sessione si concluse dopo lunga e minuziosa discussione di vari altri mezzi e forme di cooperazione universitaria internazionale, con una calda raccomandazione di una intesa ed una più accurata conoscenza

delle possibilità, delle ricchezze culturali e di tutti gli scambi e collaborazioni possibili tra le varie università del mondo. Tutte queste deliberazioni e raccomandazioni furono affidate all'UNESCO, fino alla creazione dell'auspicato Consiglio Internazionale dell'Insegnamento Superiore.

L'ultima sezione di studi era presieduta dal Dott. George Zook, Presidente del Consiglio Americano per l'Educazione ed aveva come relatore il Dott. J. F. Foster, segretario del VI Congresso delle Università del Commonwealth Britannico.

Questa sezione trattò più ampiamente dei mezzi concreti per attuare e sviluppare la cooperazione internazionale tra le università, e si venne a queste risoluzioni: 1) che la Conferenza auspica sia quanto prima stabilita l'Organizzazione Internazionale delle Università e delle istituzioni d'insegnamento e ricerche scientifiche; 2) raccomanda che sia eletto subito un Comitato provvisorio, composto di sette membri per preparare i piani di questa organizzazione; 3) che l'UNESCO sia invitato a finanziare le spese necessarie al funzionamento di questo Comitato; 4) che questo Comitato stabilisca un Ufficio internazionale delle Università; 5) che sia finalmente convocata, possibilmente verso la fine del 1950, una Conferenza Internazionale delle Università, per stabilire ed organizzare la vera Confederazione mondiale delle Università.

La conferenza di Utrecht, che ha lavorato nella più cordiale intesa dei più di 100 delegati, venuti da più di 50 nazioni, ha dato occasione anche di visitare vari luoghi storici e istituzioni culturali dell'Olanda. Dovunque l'accoglienza fu delle più cordiali e lasciò in tutti i partecipanti l'impressione che si era conquistato qualche cosa di concreto nel senso di una maggior intesa e collaborazione internazionale, almeno nel campo dell'educazione e della cultura.

C. LEONCIO DA SILVA

Congreso Internacional de Pedagogía

Con motivo del III Centenario
de San José de Calasanz

Santander (España) Julio de 1949

El Instituto « San José de Calasanz » del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, que tiene como una de sus aspiraciones la de ligar su trabajo al de los que

en España y fuera de ella se dedican a tareas de pensamiento o acción pedagógica, convoca y organiza un Congreso Internacional de Pedagogía, por encargo del Patronato designado para la celebración del III Centenario del ilustre pedagogo español San José de Calasanz, patrono titular del Instituto.

El Congreso desarrollará sus tareas durante la segunda quincena del mes de julio del 1949, en el marco de la Universidad Internacional « Menéndez Pelayo » en Santander y las terminará en San Sebastián, con objeto de que los Congresistas puedan visitar algunas de las Instituciones educativas existentes en el Norte de España.

No se limitarán sus trabajos exclusivamente al estudio de la figura y obra del Santo pedagogo español, sino que con sentido amplio se tratará de los principales problemas y concepciones que la Pedagogía contemporánea presenta.

La orientación de toda técnica educativa se halla en función de una Pedagogía teológica que, al pretender señalar finalidad al proceso educativo ha de apoyarle en las ciencias fundamentales del saber humano; de aquí que entre las tareas del Congreso figure el estudio de la problemática teológica y filosófica de la educación.

También la evolución histórica de la educación en un período tan fecundo y complejo como el moderno será objeto de estudio en una de sus Secciones.

Igualmente recogerá el Congreso la atención dedicada tradicionalmente a la figura del Maestro, factor principal del hacer educativo, que sigue preocupando a la Pedagogía moderna en los varios problemas de su preparación, función social que desempeña, aptitudes y condiciones vocacionales.

La investigación psicológica ofrecerá a nuestro trabajo el vasto campo de posibilidades que abre a la Pedagogía Científica y que se traduce en prescripciones metodológicas para la educación del niño y del adolescente, del normal y del anormal.

Por último, la trascendencia pedagógica derivada del desarrollo creciente de los estudios sociológicos, ha señalado rumbos nuevos a la organización y legislación escolar de los diversos países, en el noble anhelo de permitir el acceso de todos los individuos a la enseñanza primaria, media y superior. Cuestiones como la formación profesional, gratuidad de la enseñanza, labor asistencial, delincuencia infantil, enseñanza media universal y tantas otras serán comprendidas en la denominación común de educación popular.

Todas estas preocupaciones pedagógicas que polarizan la atención de pedagogos y

especialistas en los diversos países, serán encuadradas, para su mejor organización, en las siguientes secciones :

1. - Fundamentos filosóficos y teológicos de la educación.
2. - Evolución Histórica de la educación en los tiempos modernos.
3. - Formación del profesorado.
4. - Psicología del educando.
5. - Educación popular.

Los apartados anteriores significan un intento de ordenación de las inquietudes pedagógicas que el mundo actual presenta y nunca límites restrictivos o pretensión de agotar toda la problemática educativa.

Cuantos trabajos y comunicaciones supongan una aportación al hacer o pensar educativo, encuadrados o ajenos al cuestionario anterior, serán admitidos hasta el 30 de abril próximo. Oportunamente se irán dando a conocer las ponencias, instrucciones y datos que contribuyan a la mayor eficacia de su labor.

Los congresistas podrán adoptar una de las modalidades siguientes :

De Honor : Para quienes así especialmente lo deseen. Cuota de inscripción 500 pesetas.

Colectivos : Para organismos o entidades colectivas. Cuota 200 pesetas.

Activos : Para quienes presenten trabajos al Congreso. Su cuota, 100 pesetas.

Adheridos : Para los asistentes a las Sesiones del Congreso. Cuota, 25 pesetas.

Los tres primeros tienen derecho a participar en todas la actividades del Congreso, asistir a todos sus actos y a recibir todas sus publicaciones. Los miembros Adheridos, sólo el derecho de asistencia a las Sesiones.

Para el envío de trabajos y solicitud de información, dirigirse a :

Secretaría del Congreso Internacional de Pedagogía - Instituto « San José de Calasanz » - Serrano, 123 - Madrid (España).

DAVID KATZ, *Psychological Atlas*, New York, Philosophical Library, 1948 (cm. 28x20, pg. 142, fig. 395, Sterl. 5).

Fra i numerosi mezzi con cui attualmente si diffondono le conoscenze della Psicologia e si cerca di renderne sempre più facile lo studio, dobbiamo ora annoverare anche la pubblicazione di un atlante psicologico, compiuto negli Stati Uniti d'America, ove la Psicologia è molto diffusa anche nell'inse-

gnamento scolastico. È dovuto al Prof. Katz della Università di Stoccolma. Parecchie scienze, specialmente descrittive, quali la Botanica, la Zoologia, la Geografia, l'Anatomia, la Neurologia, la Psichiatria, posseggono, ormai da tempo, come mezzo didattico ordinario, degli atlanti costituiti da raccolte sistematiche di materiale illustrativo o grafico. Per la Psicologia non ci consta che finora si sia pensato a fare un lavoro del genere, forse anche perchè secondo la concezione comunemente ritenuta dagli psicologi riguardo alla natura stessa dell'oggetto della Psicologia, non sembrerebbe troppo ammissibile una cosa simile. Per una giusta considerazione e valutazione del lavoro del professore Katz, bisogna tener presente il fine che egli si propone. Nell'introduzione egli esplicitamente dichiara che con questo suo libro non intende dare un contributo alla scienza, come con una ricerca originale, ma cerca di recare un aiuto e una facilitazione agli studenti che si devono applicare allo studio della Psicologia. Il lavoro è fatto non tanto per il progresso quanto per la diffusione della scienza. Il libro che il Katz pubblica rappresenta il frutto della sua lunga esperienza didattica di parecchi anni di insegnamento. Vi sono infatti raccolte le illustrazioni, le figure e i diagrammi dei quali egli si serviva nelle sue lezioni e dimostrazioni scolastiche. L'ampia collezione di figure raccolte nel volume vi è disposta sistematicamente e riguarda la Psicologia generale, la Caratterologia e Tipologia, la Psicologia dell'età evolutiva, la Psicologia Patologica e la Psichiatria, la Psicologia degli animali e alcuni punti di Psicologia applicata. Alla fine è stata aggiunta una bella serie di ritratti dei principali psicologi. Il volume, che si presenta elegante nella magnifica edizione

curata dalla *Philosophical Library* di New York, consta di due parti: nella prima contiene il testo esplicativo, e la seconda è data dall'album delle illustrazioni.

Questo lavoro potrà essere di notevole utilità per lo studente, specialmente in quei paesi nei quali la Psicologia è molto studiata in tutti i gradi di scuole. Esso varrà ad integrare i soliti manuali scolastici, talora piuttosto poveri di illustrazioni e a rendere più efficace la spiegazione data nella scuola. Ci sembra però che certe figure siano un po' troppo elementari e, vorremmo dire, quasi banali; inoltre altre hanno un rapporto molto relativo con la Psicologia. Or pur riconoscendo la praticità e l'utilità del lavoro del Katz, si desidererebbe che venissero debitamente illustrate, con l'opportuna documentazione fotografica e in una forma dimostrativa, le grandi ricerche sperimentali fatte in questi ultimi tempi nel campo della Psicologia e che spesso si compiono con attrezzature sperimentali veramente geniali, talora grandiose, e sempre di grande interesse per tutti. Quanto riuscirebbe più gradito questo volume, non solo per coloro che si avviano agli studi psicologici, ma anche per gli studiosi, se, per es., vi fossero anche illustrazioni dei maggiori e più rinomati laboratori di Psicologia e le attrezzature strumentali, che più li caratterizzano! Oppure se vi fosse presentata un'abbondante documentazione fotografica degli esperimenti e dei metodi esatti con cui la Psicologia Sperimentale procede allo studio delle principali funzioni. Facciamo voti che questo lodevole tentativo del Katz, eventualmente rifiuto e integrato nelle ulteriori edizioni, possa divenire veramente una bella documentazione illustrativa dei metodi sperimentali della Psicologia odierna.

GIACOMO LORENZINI

Recensioni

S. *Thomae Aquinatis Summa Theologica*, Cura et studio Sac. PETRI CARAMELLO, Sacrae Theologiae et Philosophiae Doctoris, cum textu ex recensione Leonina, quem introducit Clem. St. SUERMONDT, O. P., Praeses Commissionis Leoninae. Vol. 4, Marietti, Torino-Roma, 1948.

La Casa Editrice Marietti, tanto benemerita della cultura ecclesiastica, ha pubblicato una nuova edizione della *Summa Theologica* dell'Angelico Dottore, che ha sulle precedenti e su molte altre edizioni di altre Case editrici, vantaggi notevolissimi e di primaria importanza.

Il principale e fondamentale vantaggio è di trovare in questa edizione il testo critico (naturalmente senza l'apparato critico delle varianti delle lezioni), come appare nei volumi IV-XII della edizione Leonina di tutte le Opere di S. Tommaso. Così che il lettore è sicuro di trovare in questa edizione il testo più vicino all'originale del Santo Dottore.

A questo primo e inestimabile vantaggio se ne aggiungono altri pure importanti e utilissimi. Cioè:

1) Per una più sicura ricerca e per un più facile riscontro, in nota sono indicati i titoli e soventissimo anche i capi delle opere citate solo genericamente da S. Tommaso (cioè che del resto trovansi anche nell'edizione leonina); come pure nel testo sono indicati anche i versicoli dei passi scriturali dal medesimo Santo citati.

2) Ad imitazione dell'edizione parigina di P. Lethielleux, nel corpo di ciascun articolo sono marcate in neretto le parole che contengono la risposta al quesito: il che facilita assai al lettore la conoscenza della conclusione del Santo Dottore. Del pari sono notati diligentemente in calce i luoghi paralleli nei quali la stessa materia

è trattata dal Santo Dottore, sia in altre opere sia nella stessa *Summa Theologica*.

3) In note a piè di pagina sono riportate le definizioni e le dichiarazioni del Magistero ecclesiastico relative alla materia trattata, desunte dall'*Enchiridion Symbolorum* del DENZINGER J. - B. UMBERG. Il che è utilissimo per conoscere il pensiero della Chiesa su ciascuna questione.

4) Essendo molto utile per l'intelligenza del testo tomistico conoscere le fonti, dalle quali il Santo Dottore trasse la sua dottrina, così, fin dove fu possibile, furono controllate con sommo studio e con somma diligenza le citazioni specialmente di Aristotele (secondo l'edizione di Bekker di Berlino), di Platone (secondo l'edizione teubneriana riveduta da C. Fr. Hermann) e dei SS. Padri (secondo l'edizione del Corso completo della Patrologia latina e greca del Migne).

5) Infine a piè di pagina si riscontrano brevi frequenti note esplicative dei termini più oscuri, e, in appendice, altre note più diffuse, utili per una maggior comprensione di alcuni luoghi. Le une e le altre ordinariamente redatte in modo che S. Tommaso sia spiegato con S. Tommaso stesso.

Tutti questi importanti sussidi appaiono nel primo volume; negli altri abbiamo già il testo della edizione leonina e parecchi degli accennati sussidi. Tutti gli altri saranno inseriti in una prossima edizione.

Il merito di questo utilissimo lavoro va dato al ch.mo sac. dott. PIETRO CARAMELLO, professore di S. Teologia nel Seminario Metropolitano di Torino. Il quale ha messo a servizio degli studiosi le sue non comuni doti di ingegno e di esperto docente delle discipline ecclesiastiche, nonché tutta la sua paziente diligenza di dotto ed esperto ricercatore.

All'esimio Editore Marietti, che ha affrontato l'ingente onere di questa bella, nitida e relativamente economica edizione, la gratitudine degli studiosi e l'augurio di larga diffusione di questo lavoro.

ANDREA GENNARO

LUELLA COLE, Ph. D. *Psychology of adolescence* - (650 pp., cm. 15x22, doll. 4). Rinehart and Company Inc., New York, 1948 (3° Edit.).

Alla numerosa serie di opere di psicologia sull'adolescenza, prodotte dalla scuola nord-americana, si è aggiunta questa del Luella Cole, che, uscita per la prima volta nel 1936, è già arrivata alla terza edizione.

In Nord America, dietro le orme di Stanley Hall, da circa 50 anni vi è un vero culto per gli studi ebelogici, coltivati con passione ed amore.

In un volume tipograficamente perfetto, con più di cento tra figure, schizzi, tavole, ricco d'abbondante bibliografia, l'autore si propone di dare una descrizione equilibrata e comprensiva dell'adolescenza in senso evolutivo sotto l'aspetto fisico, emotivo, sociale, morale e intellettuale, di modo che possa essere utile ai futuri maestri, ai maestri in servizio, ai genitori e agli stessi adolescenti. Seguiremo quindi l'opera e ne daremo un breve riassunto.

Lo sviluppo fisico, corporeo è il fattore che permette la maturazione emotiva, sociale, economica. Cerca pertanto l'autore di presentare in forma chiara ed intuitiva lo sviluppo corporeo dei due sessi, nelle diverse fasi evolutive, per mezzo di profili e figure. Fa notare la parte preponderante del sistema circolatorio, respiratorio, digestivo, nervoso, ghiandolare, che condiziona un normale sviluppo.

Un ulteriore capitolo dà suggestivi ragguagli per preservare la salute e favorire l'igiene degli adolescenti.

Lo sviluppo emotivo è impostato principalmente in funzione dell'ambiente scolastico. Seguendo la scuola behaviorista, descrive l'autore tre grandi stati emotivi: quelli che conducono al comportamento aggressivo, al comportamento inibitorio e difensivo e finalmente quelli che conducono al comportamento euforico.

Interessante per gli educatori è il capitolo riguardante le deviazioni emotive (sin-

tomi di nevrasenia, di preoccupazioni, di isterismo, d'esibizionismo, di predelinquenza, complessi d'inferiorità, fanatismi, personalità psicopatica, ecc.). Abbondano le citazioni, gli esempi che rendono la lettura facile e suggestiva.

Nella terza parte della sua opera, osserva l'autore che l'adolescenza è eminentemente un periodo di sviluppo ed adattamento sociale. Dallo spirito gregario proprio della fanciullezza si passa a una nuova fase di sociabilità. Sotto lo stimolo della simpatia si cercano le forme di convivenza che dovranno guidare tutta la vita. La società è volontariamente accettata o rigettata, si formano le individualità popolari o meno, i conduttori. L'amicizia unisce gli animi con vincoli tenaci, i due sessi si ricercano per fondare la futura comunità famigliare. L'adolescente sente la sua personalità dentro della comunità scolastica, forma nuovi gruppi, s'interessa di nuove forme di vita. Reclama la sua indipendenza di fronte alla famiglia, alla scuola, alla società. Questo capitolo sullo sviluppo sociale ci è parso il più profondo ed interessante di tutta l'opera, benchè molte cose non convengano se non alla vita sociale dell'adolescente americano, il quale gode di una libertà straordinaria nei confronti della famiglia, della promiscuità tra i sessi, ecc.

Lo sviluppo morale è analizzato in rapporto ai pregiudizi razziali e nazionali, cosa naturale nell'ambiente nord-americano, ove convivono popoli di tutte le razze. Vi sono delle inchieste curiose circa l'opinione dell'adolescente verso i nemici, gli alleati e i neutrali durante la guerra.

Nell'analisi dello sviluppo morale l'autore non trascurava di far notare l'influsso dell'ideale, della filosofia della vita, della religione.

L'ultima parte è consacrata allo sviluppo intellettuale. Sono più di 150 pagine che danno un'idea chiara dei reattivi mentali, del panorama dell'alta scuola nord-americana, delle diverse facoltà mentali (memoria, concentrazione ecc.), dell'influsso degli interessi culturali, del cinematografo e delle possibili deviazioni.

La scelta della professione corona il lento evolversi intellettuale.

Al terminare la lettura dell'opera del Luella Cole si ha l'impressione di una piccola enciclopedia psicologica, piena di dati i più diversi e svariati. È la mentalità, la psicologia del popolo nord-americano che appare in tutta la complicazione della vita moderna.

Per noi abituati a una filosofia seria, a una linea che guida ogni opera scientifica,

questo lavoro di psicologia, basato sulla statistica e sul metodo behavioristico, dà un senso di fragmentarietà e di mancanza di penetrazione nei problemi profondi dell'animo umano.

Tuttavia non dobbiamo misconoscere le osservazioni precise e a volte profonde. Nel volume del Luella Cole potranno gli studiosi e gli educatori osservare i pregi e i difetti di un metodo e allo stesso tempo, non lo dubitiamo, ricaveranno dati utilissimi, che serviranno a far comprendere sempre meglio l'animo così difficile e contra-

ROSARIO VACCARO

REGIS JOLIVET, *Les doctrines existentialistes*. - De Kierkegaard à Sartre. - Abbaye Saint-Wandrille, 1948.

Il volume che Regis Jolivet ha dedicato allo studio sulle correnti di pensiero oggi tanto di moda, si presenta con un suo piano e con sue caratteristiche, che lo distinguono e lo rendono prezioso per quell'opera di chiarificazione e di comprensione di cui si sente sempre più il bisogno, nonostante — o piuttosto a cagione — dell'eccessivo moltiplicarsi degli scritti sull'argomento.

Esistenzialismo è un nome appena nato, e pure già così abusato, da costituire fonte perenne di equivoci. Non già l'esistenzialismo in genere, ma precisamente « le dottrine esistenzialistiche » sono qui considerate; ossia non l'esistenzialismo come fenomeno letterario, artistico o genericamente culturale, ma come fenomeno filosofico, quale del resto si trova alla radice di quelli. E subito allora si pone il problema della possibilità e della definizione di una filosofia esistenzialistica. A differenza di troppi scritti sull'esistenzialismo, questo di Jolivet risponde, sin dalla impostazione, alle autentiche esigenze di una metodologia scientifica e di una quadratura filosofica. Si tratta di questioni preliminari che in questo caso rivestono importanza definitiva agli effetti di tutta la trattazione, e che, se trascurate o non avvertite — come troppo spesso succede appunto nei riguardi del nostro argomento — rendono impossibile a tutta la trattazione di uscire dal generico e dal superficiale, se non addirittura dalla inesattezza e dalla confusione.

Per discutere efficacemente sulla filosofia esistenzialistica occorre dunque decidere

preliminarmente che cosa sia esistenzialismo e se esso sia possibile come filosofia. Ma, per non vedersi costretto su un cammino che — ad evidenza — lo condurrebbe a una discussione teoretica delicatissima sul concetto stesso di filosofia, bene ha fatto l'A. ad impostare la questione — per quanto è possibile — storicamente e, diremmo, sperimentalmente. L'esistenzialismo è un fatto del nostro mondo culturale: che cosa è? Ossia: si danno pensatori che si denominano o che vengono denominati esistenzialisti: quali sono gli elementi caratteristici per i quali si possono riconoscere affini? elementi non tanto psicologici o culturali, ma propriamente teoretici: e, ancora, fra questi, gli elementi più profondi o essenziali, che comandano logicamente l'edificio speculativo, *et quidem*, lo comandano proprio per quegli aspetti per i quali esso si può definire esistenzialismo?

Jolivet, dopo aver interrogato i più rappresentativi fra gli esistenzialisti e fra i loro critici, ritiene di poter porre come caratteristica definitiva e perciò specificativa dell'esistenzialismo dal punto di vista teoretico, non già l'analisi esistenziale — che sarebbe piuttosto un principio metodico di reazione all'astrattismo razionalistico — ma il principio speculativo — o implicitamente supposto o esplicitamente enunciato — che *l'esistenza precede l'essenza*. Esistenzialismo contrapposto a essenzialismo, quale la filosofia sinora si sarebbe presentata.

Essenzialismo: riconoscimento di una struttura inerente o condizionatrice dell'esistenza; esistenzialismo: riconoscimento dell'esistere come senza struttura, posizione assoluta, libertà (1).

Senza dubbio l'esistenzialismo così viene visto secondo un significato squisitamente filosofico e, anzi, profondamente metafisico, ma dubitiamo che per tal modo si riesca ad adeguare la estensione o vastità del fenomeno che legittimamente, pur dal punto di vista filosofico, si afferma e viene riconosciuto come esistenzialismo. Jolivet con la definizione data fa una cernita nel complesso delle esperienze esistenzialistiche e assume come preferenziale quella di J. P. Sartre. Del resto si sa: la definizione im-

(1) Ci sarebbe parso opportunissimo che J. dedicasse qualche pagina a lumeggiare la fondamentale consonanza di questo concetto di libertà con quello di Fichte: il che avrebbe dato occasione di sottolineare la derivazione razionalistica di queste dottrine sorte per combattere il razionalismo.

porta il rischio di una più o meno arbitraria esclusione; e si tratta di ridurre al minimo questa arbitrarietà.

Avendo affrontato il rischio e risolto il problema con tale definizione, Jolivet vede esaurirsi una adeguata presentazione sull'esistenzialismo nell'esame delle dottrine di Heidegger, Sartre, Jaspers e Marcel. E, invero, la formula dell'esistenza quale posizione assoluta, come del resto lo stesso principio metodico — e più che metodico — dell'analisi esistenziale, pone subito il problema della possibilità e validità di una filosofia. L'indagine dell'esistere come essere particolare, soggettivo, permette o no di giungere a una dottrina dell'essere che abbia validità? È nella risposta a questa fondamentale questione — sorgente dalla stessa impostazione esistenzialistica della ricerca — che Jolivet distingue i suoi quattro autori in due gruppi: Heidegger e Sartre, che affermano possibile una ontologia o dottrina dell'essere valida universalmente, e si sforzano di giungervi; Jaspers e Marcel che negano tale possibilità o ne dubitano.

La parte centrale del volume è appunto intesa a dare una presentazione ordinata e sistematica delle dottrine dei quattro pensatori (2). E qui l'A. ha messo tutta la sua penetrazione e la sua chiarezza a disposizione di dottrine che — particolarmente nei pensatori germanici — sono esposte in maniera per lo più astrusa e spesso confusa.

Dire che Jolivet ha fatto qui opera eccellente e particolarmente preziosa, è rilevare il primo dei meriti di questo libro: far conoscere l'esistenzialismo nei suoi motivi propriamente filosofici; cosa non facile anche per ragione della copiosa letteratura che vi si è svolta attorno e che troppo spesso dà nell'inesatto, nel banale, nell'erroneo.

È ben inteso però che l'esposizione di una filosofia non si fa per pura informazione storica, ma per interesse speculativo, e quindi in vista di una valutazione: non si dà studio filosofico senza atteggiamento critico.

E la stessa abbondanza e la stessa preoccupazione di esattezza e completezza nell'esposizione della dottrina non è che la condizione prima per un fruttuoso e garantito esame critico.

Jolivet ha avvertito tutto questo con particolare sensibilità e, per assicurare nella

miglior maniera l'obiettività dello studio, ha distinto rigorosamente l'esposizione dalla valutazione, confinando quest'ultima nelle note a piè di pagina e in un capitolo conclusivo. Anche se a noi non sembri necessario, e — diremmo — neppure opportuno, giungere sino a questa separazione estrinseca e materiale per assicurare obiettività e pertinenza, il criterio storiografico che distingue interpretazione e valutazione ci sembra assolutamente primordiale, particolarmente a noi in Italia, dove ancora ci dogliamo del canone sulla storiografia idealistica circa l'identità di storia e filosofia, canone sotto il cui patrocinio è nata e ci è stata imposta la figurazione di un Vico immanentista, di un Rosmini kantiano e di un Gioberti hegeliano.

Il giudizio che qui si dà intorno all'esistenzialismo mette in rilievo sia gli elementi positivi di esso, sia le fondamentali debolezze. Gli elementi positivi, per i quali l'esistenzialismo reagisce agli atteggiamenti deteriori della filosofia precedente e per i quali, insieme, contribuisce a lumeggiare nuove direzioni o a riprendere direzioni incautamente abbandonate, stanno nella ricchezza implicita del punto di partenza e della metodologia in quanto esistenziali, ossia in quanto rivendicano la concretezza dell'esperienza umana come l'ambito proprio dell'indagine filosofica. E su questo punto si può certamente convenire con l'A., e attribuire all'esistenzialismo un grande merito nel disincantare le menti dal fascino del razionalismo tipico nella filosofia moderna.

Da tale razionalismo si genera l'astrattismo, che deforma ogni autentica filosofia, tanto nella corrente idealistica dove il soggetto concreto si riduce a pensiero puro, a logica e dialettica, quanto nella corrente empiristico-positivistica, dove il soggetto concreto diventa oggetto e, addirittura, cosa e natura. Filosofia come gnoseologia e filosofia come scienza naturale sono le degenerazioni moderne della filosofia, che è invece problema dell'uomo, e nella concreta umana esperienza trova le ragioni del suo problematizzare e del suo teorizzare.

Di qui si comprende come l'esistenzialismo possa riaccostare la filosofia al suo carattere religioso in quanto pone in primo piano i problemi tipicamente e drammaticamente umani della salvezza, del peccato, della redenzione e, insomma, della libertà. In questo senso sembrerebbe che l'esistenzialismo dovesse — come filosofia del contingente — orientarsi prepotentemente e concludere nei motivi classici di ogni filosofia cristiana, se non addirittura costi-

(2) Non manca un cenno introduttivo a *les sources de l'existentialisme*, Kierkegaard e Nietzsche (p. 31-74).

tuirsi esso stesso come una apologetica del cristianesimo rinnovando lo spirito perenne dell'agostinismo. Solo così, d'altra parte — come nota giustamente Jolivet — l'esistenzialismo sarebbe coerente ai suoi più profondi motivi e alle sue più profonde esigenze. Ed è per questo che la forma sincera dell'esistenzialismo è da vedere non in Heidegger o Sartre o Jaspers, ma in Marcel: « *Il nous semble — dice con ragione Jolivet — que la philosophie de Marcel soit le type même d'une philosophie existentialiste fidèle à toutes ses exigences* ».

Siamo d'accordo pienamente con l'illustre studioso: il significato filosofico dell'esistenzialismo ritrovasi nella considerazione di esso quale filosofia della contingenza e, quindi, come una originale ripresa di quel senso metafisico e umano del sapere filosofico che si deve fare risalire alle sue origini cristiane e socratiche. Per questo troviamo più autentico e più significativo l'esistenzialismo sereno e raccolto di G. Marcel, e magari della Philosophie de l'esprit, che non quello clamoroso e sensuale di Sartre, o quello drammatico di Heidegger o quello cupo di Jaspers.

Ma allora ci domandiamo: perchè Jolivet ha tralasciato del tutto la Philosophie de l'esprit e ha trattato tanto sommariamente il Marcel? perchè di contro alle settanta od ottanta pagine dedicate a Sartre e Heidegger, neppure una trentina sono dedicate alla filosofia di Marcel? D'accordo: il numero delle pagine non decide sull'importanza degli argomenti, ma ha anch'esso il suo peso. Effettivamente si fa desiderare in queste pagine una più adeguata presentazione della ricchezza e profondità del filosofo francese. Forse l'A. si è lasciato in ciò guidare più che dalle sue convinzioni teoretiche, dalle esigenze polemiche, o — se vogliamo — più che dalle ragioni del suo giudizio filosofico, dalle esigenze del clima culturale cui occorre una ampia informazione e una precisa critica degli errori di quegli scrittori che sono più noti e più di moda nel mondo d'oggi.

A questo pensiamo si debba anche la parte preponderante concessa a Sartre nei riguardi dello stesso Heidegger, parte che non ci sembra — in una considerazione puramente filosofica — pienamente giustificata. Certamente Sartre — anche più evidentemente che Heidegger — documenta il fallimento dell'esistenzialismo come filosofia della vita: ed è su questo fallimento che Jolivet attira l'attenzione.

E qui bene ha fatto l'A., senza fermarsi sulle particolari questioni — esaminate, del

resto, anche se per lo più sommariamente, nelle note che continuamente accompagnano l'esposizione — bene ha fatto a raccogliere lo sforzo critico, sul solo punto assolutamente definitivo: l'impossibilità dell'esistenzialismo di atteggiarsi a ontologia in specie e filosofia in genere.

Impossibilità perchè, chiudendosi nell'esperienza individuale, non riesce a passare all'universale. E non riesce perchè gli manca una teoria del conoscere, una teoria della ragione: la polemica contro il razionalismo ha ammazzato anche la ragione. La concezione nominalistica del conoscere, la gnoseologia empiristica insomma, giacendo nella sottostruttura della filosofia esistenzialistica, la condanna all'impotenza: « *Un nominalisme radical — dice efficacemente Jolivet — est ici à l'œuvre pour bloquer sur place tout essai de passer à l'universel* ».

L'umana singolare esperienza, alla quale l'esistenzialismo ha il merito di richiamare la filosofia, non solo rimane punto di partenza e di riferimento, ma diventa anche punto di arrivo e finisce, insomma, col circoscrivere l'intero orizzonte e però col segnare il limite insuperabile dello sforzo esistenzialistico. Impossibile — per l'esistenzialismo — passare dal piano psicologico a quello ontologico, dal piano soggettivo a quello oggettivo.

Inutile voler esorcizzare lo psicologismo affermando che l'esperienza esistenzialistica non è psicologica, ma critica: inutile tentare di liberarsi dal soggettivismo distinguendo la sfera ontica dalla sfera ontologica: tali distinzioni potrebbero aver valore soltanto fuori del presupposto sul quale di fatto sono costruite, sia nella dottrina di Sartre che in quella di Heidegger, di Jaspers e — in parte almeno — di Marcel.

Le pagine che Jolivet dedica a lumeggiare questa radicale incongruenza dell'esistenzialismo, sono di una chiarezza e di un vigore ammirevoli. Senza dubbio qui è il punto. L'esistenzialismo può essere efficacissimo come descrizione fenomenologica, ma naufraga quando pretende di creare una ontologia fenomenologica.

E allora la sorte dell'esistenzialismo è segnata, come quella del positivismo: *incapacità di essere filosofia*. Esattissimo ci sembra il rilievo del Jolivet, essere l'esistenzialismo *une sorte de neopositivisme*: rilievo che, al disotto delle profonde differenze che intercorrono fra i due atteggiamenti — esistenzialismo e positivismo — dei quali nulla sembrerebbe più opposto, addita con esatto intuito la identità fonda-

mentale del substrato veramente filosofico: la pura empiria e però la ineffabile e insuperabile puntualità psicologica, che è al di qua di ogni scienza, ed è, per sé sola, sterile di qualsivoglia sapere.

E così l'accurata indagine di Jolivet conclude col mettere in luce un fatto al quale non sembra si sia prestata finora molta attenzione: il fatto cioè del dominio estesissimo, sotto le forme più disparate, dell'errore positivistico ed empiristico. Non si divide oggi il mondo filosofico nei due campi opposti del cosiddetto neopositivismo viennese e dell'esistenzialismo, perché quei due campi sono, nella loro ragione filosofica, uno solo.

E però la filosofia oggi più che mai sente il bisogno di ritrovare non solo le sue tradizioni cristiane, ma, risalendo oltre, di ritrovare la mossa liberatrice della filosofia socratica, se non vuole tradire la sua missione, che è quella di essere umana e però di umanizzare l'uomo, salvandolo, e non disumanizzarlo perdendolo.

FRANCO AMERIO

Dr. D. DEDEN S. C. J., *De Messianse Profetieën* (Bijbelse Monographieën onder leiding van Prof. Dr. Jos. Keulers), J. J. Romen & Zonen, Roermond-Maaseik, 1947, pp. 160.

LEONE TONDELLI, *Il Disegno divino nella Storia*, Soc. Ed. Int., Torino, 1947, pp. 219.

JAKOB OBERSTEINER, *Biblische Sinndeutung der Geschichte*, Verlag Anton Pustet, Graz - Salzburg - Wien, 1946, pp. 184.

I tre volumi sono legati tra loro: i primi due perché trattano il medesimo argomento quasi nella stessa maniera: le profezie messianiche dell'Antico Testamento; il terzo conviene col secondo nel titolo, pur trattando un argomento sensibilmente diverso: la filosofia, o meglio, la teologia della storia nell'Antico Testamento. Tuttavia il terzo s'avvicina al secondo anche per il contenuto perché la filosofia della storia ci è manifestata nella sua realizzazione progressiva per mezzo delle profezie che si succedono le une alle altre, specificandosi e rischiarandosi a vicenda fino al loro avveramento nel N. T.

Il DEDEN olandese, presenta una trat-

tazione in forma semplice, chiara, destinata alla divulgazione scientifica. L'andamento è quasi da manuale scolastico, per l'ordine e l'impostazione, ma senza troppi schematismi e rimandi.

Un'introduzione dà una buona idea del messianismo, delle profezie, della loro forza probativa e del come sfruttarla. Poi, in quattro capitoli, si esaminano secondo l'ordine cronologico, noto o supposto, le profezie fino alla costituzione della monarchia, quelle del periodo dei profeti non scrittori, dei profeti scrittori prima dell'esilio, entro e dopo di esso. Un quinto capitolo serve di riassunto: Gesù il messia lungamente atteso. Finalmente in altri due capitoli si trattano diversi problemi messianici.

La trattazione, abbiám detto, è chiara ordinata precisa attraente. Per quanto l'autore non faccia sfoggio di erudizione e di citazioni (non vi sono note), e abbia una bibliografia ridottissima, tuttavia dimostra di essere al corrente delle questioni e delle varie soluzioni proposte ai problemi. Qua e là, tuttavia si direbbe che si sente, più che l'esegeta, sensibile all'ambiente orientale, che sa dosare le sue asserzioni, il teologo che procede con gli schemi tradizionali e le distinzioni scolastiche, che qualche volta cadono un po' fuori ambiente.

Così troviamo alquanto esagerato il vedere annunciato già nel protovangelo (*Genesi* 3, 14) il Messia paziente nelle insidie tese dal serpente al seme della donna. Così pure non sappiamo in che senso si possa dire che le profezie messianiche sono poco citate nel N. T., come viene affermato a p. 42. Per la preoccupazione della chiarezza e della semplicità è lasciata fuori la profezia delle settanta settimane di Daniele, e per altri motivi sono lasciati nella penombra i *Salmi* 21 (22), 44 (45), 71 (82).

Il TONDELLI pure si prefigge di scrivere per i non specialisti e il suo modo di procedere è, in genere, ancor più sobrio che non quello del Deden. Però la mentalità scientifica dell'autore e il suo abito al lavoro superiore si rivelano nella stessa sobrietà e nella sicurezza del tocco con cui questioni di critica testuale o superiore vengono sfiorate o trattate. Desiderando non solo di esporre le profezie a uso apologetico, ma volendo mettere in evidenza il gioco della Provvidenza divina in tutta la storia ebraica, egli parte da una visuale più ampia e in una prima parte esamina i primi tre capi del *Genesi*, poi fa seguire un'ampia trattazione sul monoteismo ebraico e dei primitivi. Partendo dall'opera del Leroy sui Bantu, non senza una certa au-

dacia propone degli accostamenti tra i nomi lahve e Elohim ebraici con nomi della divinità in Bantu. Nella seconda parte viene all'esposizione delle profezie messianiche personali, da *Genesi* III fino a *Malachia*, seguite dai tipi e antitipi. Nella terza parte tira poi le conclusioni con alcuni capitoli sull'idea messianica, l'avveramento delle profezie nel Cristo, il piano divino nella storia. A ogni profezia, riprodotta in traduzione dall'originale, s'accompagnano alcune note di critica testuale, quando ciò è necessario, poi brevemente (talvolta fin troppo brevemente) si dà il significato della profezia stessa, con un'esegesi sempre avvertita che coglie bene il contesto. Contrariamente a quanto accade in Deden, il *Salmo* 21 (22) riceve una trattazione adeguata, nè l'autore s'è lasciato spaventare dalle difficoltà del testo di Daniele per le profezie delle settanta settimane.

Tutti due questi volumi, tanto l'olandese quanto l'italiano, possono prestare buoni servizi ai professori di apologetica o di religione, ma anche a qualsiasi laico colto che voglia istruirsi in merito alle profezie. Forse l'eccessiva sobrietà del Tondelli in alcuni paragrafi potrebbe renderne difficile e non abbastanza proficua la lettura a chi non fosse allenato a questi studi.

Il terzo volume, quello tedesco dell'*Obersteiner*, pur essendo d'altra fattura, come abbiamo detto sopra, si congiunge idealmente con i precedenti. Non studia analiticamente le singole profezie (per queste l'autore annunciava nel 1946 in preparazione un'opera apposita dal titolo: *Die Christusbotschaft des Alten Testaments*, che non sappiamo sia già uscita o meno) per ricavarne i principi teorici della Provvidenza, ma raccoglie senz'altro tale dottrina in sintesi, desumendola da tutto l'A. T. Lo studio è sintetico non solo nella impostazione generale del lavoro, ma altresì nel modo di condurre i singoli capitoli: tre archi principali: 1) la causalità della storia; 2) la teleologia della storia; 3) la teodicea della storia. Sotto questi tre archi tante sintesi più specifiche; come Provvidenza, universalismo della considerazione storica dell'A. T.; gli strumenti di Dio: uomo, natura, Verbo divino e Legge; problema del male e libero arbitrio; senso teocentrico della storia come preparazione al monoteismo; progresso e civiltà; idea morale della giustizia, pragmatismo divino; i profeti e il giudizio nazionale e universale di Dio, ecc.

Anche questo volume è condotto senza sfoggio di erudizione. Le note sobrie, strettamente necessarie, rimandate in fondo al volume, non disturbano il lettore, che si

trova davanti delle pagine piene e che riuscirebbero monotone, se non fossero avviate da un contenuto sempre interessante, con osservazioni qualche volta profonde, sempre sostenute, mai volgari o troppo ricercate. Naturalmente l'autore non può attardarsi nell'esame di problemi laterali che deve qua e là necessariamente sfiorare, perchè l'economia del lavoro ne avrebbe troppo sofferto. Per altra parte si potrebbe osservare che, dato il sistema di tessere la tela tendendo un filo per volta sul telaio che abbraccia tutto lo spazio dell'A. T., ne consegue che quando viene a trattare argomenti affini incorre in qualche ripetizione.

Tutto sommato, però, sia l'esegeta, costretto a fermarsi piuttosto nell'analisi dei singoli libri della Bibbia, sia il teologo, cui preme un'intelligenza meno inadeguata del sacro testo, ricaveranno non poco vantaggio dalla lettura di questo volume che servirà agli uni di utile sintesi teologica, agli altri di illuminante introduzione al pensiero genuino dell'A. T. Tutti poi, e i suoi connazionali per primi, perchè più provati, ne ricaveranno una lezione importantissima che gioverà a metterli in guardia *vor jeder pessimistischen Betrachtung der Geschichte*, come si esprime l'Autore stesso nella prefazione.

G. CASTELLINO

FAGGIOTTO AGOSTINO, *Unità, pluralità e dualità nella redazione*, Padova, Stab. tipografico L. Penada, 1940, pp. 23. — *Catholica instauratio magna*, Padova, tipografia Antoniana, 1944, pp. 103.

Non ultimo motivo del ritardo con il quale pubblichiamo questa recensione è stato il desiderio di meditare seriamente queste brevi ma dense pagine di pensiero. Recensiamo insieme i due studi perchè il secondo non è che la continuazione, lo sviluppo, l'applicazione dei principi stabiliti nel primo.

La filosofia non è altro che lo studio dei rapporti fra l'unità e la pluralità. Il problema che ha affaticato i geni del pensiero è sempre stato e sempre sarà, fondamentalmente, quello dell'uno e del molteplice. L'affrontare la filosofia proprio da questo punto di vista, come fa l'Autore, è garanzia della profondità e dell'impegno con il quale intende risolvere i problemi del pensiero. Sono senza dubbio molto interessanti le osservazioni preliminari sui rapporti tra

unità e pluralità, ma più che tutto egli intuisce che la grande categoria della filosofia è la *relazione*. Dove c'è pensiero c'è relazione, dove cessa la relazione cessa il pensiero. Filosofare è chiarire la relazione dell'uno e del molteplice. Pensare equivale a scoprire relazioni. Non è chi non veda quanto sia dunque importante farsi un esatto concetto della relazione, alle soglie della speculazione filosofica.

Il Faggiotto, allo scopo di chiarire il concetto di relazione fa leva sul concetto di *reciprocità*, quale ponte mediatore che insieme distingue e unisce i due termini relativi. Il concetto di reciprocità, completato con il concetto di analogia mediatrice, permette all'A. d'imbastire un'affascinante dialettica nella quale si risolve anzitutto in modo definitivo e decisivo il problema gnosologico. Scoperta la reciprocità come legge essenziale del pensiero, i dati primordiali del conoscere: esperienza e ragione, *apriori* e *aposteriori*, immanenza e trascendenza, intrinsecità ed estrinsecità si pongono insieme, sono impensabili e dunque impossibili presi in senso esclusivo l'uno dell'altro. Donde si chiarisce, e lo rivela opportunamente il Nostro, quanta arbitrarietà vi sia nei diversi «ismi» del pensiero moderno: razionalismo, empirismo, idealismo, materialismo ecc. Essendo impossibile la soggettività pura, l'oggettività pura, l'esperienza sensibile pura, la materialità pura, è evidente che la riduzione della realtà a uno solo di questi aspetti è unilateralità inammissibile.

È ancora la dialettica della relazione reciproca a permettergli di porre in maniera inequivocabile l'oggettività dell'*io*, di *Dio* e del *mondo*. In certo modo non è possibile porre l'uno senza l'altro. «Non si potrà mai pensarli, una volta che si pensano, senza relazione fra loro; e la loro relazione importerà sempre più o meno di unione e più o meno di distinzione; e il più di unione potrà dirsi immanenza, e il più di distinzione trascendenza» (*Catholica instauratio magna*, p. 37).

Molto di vero, ma anche molto da chiarire in queste affermazioni!

La nozione di relazione reciproca risolve il problema del valore oggettivo del nostro conoscere solo a patto che il pensiero dica *relazione* al reale in quanto ne è la *rivelazione*. Inutile e ambiguo è l'inciso: «non si potrà mai pensarli, una volta che si pensano, senza relazione fra loro». Suppone infatti, implicitamente, che si possa dare un pensiero staccato dal reale, che cammini per conto proprio, indipendentemente dalla realtà. Il pensiero dice relazione re-

ciproca alla realtà in quanto è *per essenza rivelazione* e scoperta della realtà medesima: esattamente come il linguaggio dice essenzialmente *relazione* al pensiero e ne è l'espressione, e non ha nessun senso fuori di questa sua essenziale funzione. Il pensiero poi, appunto per il suo essenziale riferirsi all'essere, *simpliciter*, dice *relazione* all'esser *totale*, senza nessuna restrizione e limitazione. Appena l'intelligenza, come tale si apre alla realtà, coglie nel suo amplesso infinito, perchè spirituale, tutta la realtà. *Parziale* è soltanto la *chiarezza* del pensiero, *non il contenuto*.

Un pensiero che cammini per conto proprio e una realtà che rimanga blocco inerte e morto per conto suo, come due parallele, lo si supponga implicitamente, o lo si dica esplicitamente, sono fantasia, sono dissociazione e rottura e dell'unità concreta dell'esistente, che, in ogni caso, la filosofia deve rispettare. Il pensiero come realtà e concretezza è unità soggetto-oggetto che reciprocamente si pongono, s'intendono e si chiariscono. L'uno senza dell'altro non è nulla, poichè il pensiero è appunto la loro unità, la loro immanenza reciproca totale, compossibile colla loro trascendenza reciproca totale.

Non è intelligibile, posta questa stretta reciprocità, *un più o un meno di immanenza o di trascendenza*. Il rapporto di trascendenza e immanenza è sempre rapporto di totale a totale. Il più o il meno nei termini reciproci relativi non può esistere se non in quel pensiero puro che è poi pura fantasia. L'intelletto (non dico la ragione ragionante), essendo facoltà dell'essere anzi meglio dell'esistente, è perciò stesso prima di tutto facoltà del *tutto* esistente, sia pure in modo confusissimo. Gli aspetti parziali li colgo soltanto nella totalità dell'essere. Il metafisico, cioè il filosofo come tale, non può mai staccare il parziale dal totale (nella sua indagine filosofica) senza passare dal metodo filosofico al metodo scientifico.

Prendiamo un esempio concreto: la relazione reciproca soggetto-oggetto. I termini sono esattamente reciproci senza scarto dell'uno sull'altro. Il pensiero non è intelligibile senza il soggetto come non è intelligibile senza l'oggetto. Trascendenza e immanenza o si commisurano sempre perfettamente o perdono ogni significato di reciprocità. Qualunque scarto in eccedenza o in deficienza dell'uno riguardo all'altro, rimane fuori della reciprocità, del correlativo. Quel più o quel meno sono la distruzione della reciprocità filosofica. Il più e il meno suppongono elasticità nella stessa reciprocità, e con ciò stesso il passaggio dalla

relazione trascendentale (nel senso neoscolastico) cioè dalla relazione nell'ordine universalissimo e concretissimo dell'essere, alla relazione nell'ordine del dinamismo inferiore spazio-temporale (relazione categoriale).

Supposta la natura essenzialmente parziale del pensiero comprendiamo come abbiano potuto essere intese in senso fenomenistico da altri recensori affermazioni come quelle che seguono: « Più che cogliere le cose in se stesse, noi veniamo necessariamente a coglierne degli aspetti parziali, o comunque difettivi, se siamo ad ogni piè sospinto condotti ad accorgerci che nessuna cosa percepita può essere veramente tale quale l'abbiamo percepita, perchè in un secondo, in un terzo, e potremmo dire, ad ogni successivo momento, ci si presenta differente da quella che ci era prima apparsa... quello che ci appariva continuo, ora ci pare discontinuo; quello che ci appariva statico, ora ci pare dinamico; quello che ci appariva vicino ora ci pare lontano; quello che ci appariva preciso ora ci pare impreciso e viceversa. « Non solo, ma abbiamo anche la possibilità di constatare che lo stesso fenomeno, non solo si presenta qual differente aspetto di una stessa cosa, ma prende un valore diverso per ogni diverso soggetto che lo percepisce in condizioni diverse » (*Catholica instauratio magna*, pp. 48-49). « Ciascuna idea non è che un aspetto differente di ciascuna cosa in sè, ma non è la cosa. E il processo comparativo del pensiero non è che una determinazione della gradazione di tali diversi aspetti » (*Ibid.*, p. 50).

Più oltre l'Autore afferma ancora: « Ciascuna idea non è che un aspetto differente di ciascuna cosa in sè, ma non è la cosa. E il processo comparativo del pensiero non è che una determinazione della gradazione di tali diversi aspetti » (*Catholica instauratio magna*, p. 50). Ciascuna idea non è che un aspetto particolare di ciascuna cosa in sè, eccetto l'idea dell'essere, che è tutta la cosa in sè, idea che fonda tutte le altre idee e dalla quale nessun aspetto può essere staccato, senza che il pensiero cessi di pensare. L'idea dell'essere ha appunto questo di meraviglioso che si manifesta astrattissima e concretissima insieme, la più universale e la più singolare: vincolo della universalità e della particolarità. L'idea dell'essere chiarisce il particolare come universale e l'universale come particolare anche se ciò possa apparire paradossale. Questa è l'idea più umana di tutte, questo è il fondamento della filosofia, in quanto il filosofo si stacca dall'essere rientra nei

ranghi inferiori del sapere umano, pure nobilissimi, ma non più filosofici.

Dunque la comparatività non è il primo momento del pensiero, ma il secondo. Il pensiero come comparatività è il pensiero come ragione, che suppone il momento primordiale della *intellectione*, come intuizione intellettuale e totale dell'essere, perciò al di sopra della comparatività.

È vero che noi in certo modo non cogliamo mai la cosa com'è in se stessa, ne cogliamo sempre e solo elementi parziali, cioè, è vero che *non esauriamo mai la sua conoscibilità*, che la nostra conoscenza è radicalmente inadeguata, che di fronte a qualunque cosa noi dobbiamo confessare che essa trascende il nostro conoscere. Se questo intende affermare il F., siamo pienamente d'accordo con lui. Tuttavia non potremmo in modo alcuno ammettere che, ciò che appare, non è. Tutto ciò che appare è ed è lo stesso modo il quale appare. Il fenomeno è reciproco all'essere, è inseparabile, impensabile e impossibile senza l'essere. O il mio conoscere conosce ciò che una cosa è o non conosce nulla affatto. Prescindendo dalla parte dovuta al soggetto, da quella dovuta all'oggetto, al mezzo ambiente, al mio pensiero, anche il fosceno ch'io percepisco chiudendo e premendo l'occhio, anche l'areoplano sul quale sogno di volare dormendo, anche la rottura del bastone nell'acqua ha una sua realtà, è davvero così, è qualche cosa e anche il modo in cui mi si presenta ha la sua realtà. D'accordo col ch.mo Autore però che non ha più senso parlare di oggettività pura, o soggettività pura in questo caso: bisogna tener conto di una *collaborazione* di fattori. Tuttavia in senso concreto posso dire la cosa è, ha una sua realtà. Anche la *continuità* di ciò che il microscopio mi rivela discontinuo ha la sua realtà: è veramente qualche cosa nel mondo dell'essere. Non è soltanto un'apparenza se non per colui che ha interesse di conoscerne il modo di essere indipendentemente da qualsiasi relazione al soggetto e al mezzo ambiente. Ma studiare la cosa in questo modo è proprio delle scienze, non della filosofia. Occorre distinguere accuratamente fra studio filosofico e studio scientifico della realtà, fra metodo filosofico e metodo scientifico. Non può esistere nessun contrasto fra filosofia e scienze, verissimo, ma può esservi *identificazione* di ricerca *metodica*, senza confusione di idee. Alla filosofia importa lo studio della realtà in quanto *esistente*. L'esistente in quanto *misurabile*, in quanto *luminoso*, in quanto *sonoro* spetta ad altra scienza o se si vuole misurabilità, lumino-

sità, sonorità interessano ancora la filosofia in quanto però sono realtà esistenti o aspetti della realtà esistente. Grazie alla scienza potrà valutare più esattamente non soltanto la *realtà-come appare a me*, la realtà nel suo relazionarsi con me, ma anche indipendentemente. Ogni arricchimento scientifico non può costituire *ipso facto* un arricchimento filosofico. Tuttavia i metodi della scoperta scientifica sono altri dai metodi della scoperta filosofica. Vi è *collaborazione* di metodi *diversi*, chi riconosce la *diversità*, soppianta la collaborazione. Salviamo la distinzione e salveremo la collaborazione e la ragion d'essere della filosofia e della scienza, distruggiamo la distinzione e vanificheremo l'una e l'altra.

Molti argomenti usati dal Faggiotto per affermare l'inconoscibilità della cosa *com'è in se stessa*, ci sembrano validi soltanto nell'ipotesi dell'identità metodica di filosofia e scienza. Prima e al di sopra di ogni scienza, la filosofia può dire una parola valida di ogni cosa: può dire *che è* in qualche modo, può valutarla come esistente e come esistente finito con tutto ciò che implica questa valutazione. Le scienze accorrono poi al servizio della filosofia, ma l'uomo può essere filosofo prima di essere scienziato: la collaborazione non deve divenire schiavitù né livellamento della filosofia alla scienza, perché in tal caso addio filosofia!

La filosofia, come molto bene afferma il nostro A., è *constatazione* e analisi razionale di questa constatazione. Non ci sembra di dover distinguere fra *constatazione* e *postulazione*. Si potrà forse distinguere fra constatazione immediata e constatazione mediata, fra constatazione chiara e constatazione oscura, fra constatazione perfetta e precisa e constatazione imperfetta e imprecisa, ma si tratta sempre di constatazione. L'intelletto umano o constata l'esistente o non conosce niente. La constatazione dell'esistente finito implica immediatamente la constatazione della reciprocità fra gli esistenti e fra i vari aspetti degli esistenti. Ma i vari aspetti dell'esistente, dal punto di vista statico (1), come pure dell'esistente-diveniente, dal punto di vista dinamico, li constataiamo come *sinolo*.

Perciò noi crediamo che la dottrina della reciprocità, almeno di fatto, sia antica quanto Aristotele. Fu appunto lui ad ini-

ziarla con il suo ilemorfismo realistico materia-forma, non meno che con la scoperta della coppia sostanza-accidente. L'uno dei termini è impensabile senza l'altro, vi è davvero reciprocità. Ma vi è anche qualcosa di più interessante. Non occorre affatto trovare un terzo termine mediatore fra i due correlativi reciproci. Infatti i due termini in quanto *separati* o *separabili* non sono nulla, sono due pure astrazioni (2). Ciò che è, è il *sinolo* dei due. La relazione diviene qualcosa di assoluto nell'atto stesso di porsi come relazione. Costatare la relazione diviene *ipso facto* constatare l'essere, l'esistere, il concreto, la sostanzialità, l'assolutezza relativa delle cose. È impossibile intellettualmente constatare senza constatare quella che si potrebbe dire sostanzialità, perché la constatazione intellettuale abbraccia la totalità del reale. La riflessione mi scopre immediatamente l'assurdità di un *mero apparire* che non sia essere, sia pure debole, sfumato, temporaneo, ma davvero essere, atto, energia, assolutezza. La scoperta della relazione coincide con la scoperta della sostanza.

La relazione reciproca in filosofia è riferimento *immediato*, non si può frapporre nulla fra i due termini senza cadere nel nullismo dell'astrattismo. Costatare l'esistente come tale significa constatarlo *fuori dello spazio e del tempo*. La dinamicità della relazione in senso strettamente filosofico è superspaziale e supertemporale, è, se si vuole (mi si perdoni la imperfezione del termine), immobilità energica dell'esistente, il quale in *quanto esiste*, non si muove ma è sorgente del divenire e del moto, è perciò più che il divenire e il moto. La relazione solo in senso fisico, spazio-temporale, esige tre termini: gli estremi e il termine mediatore. Qui la relazione non è più *sinolo*, ma serpente con la testa, la coda, mediatrice l'ambigua sinuosità della corporeità nastriforme. La stessa dinamicità del divenire temporale suppone sempre una più profonda struttura che non è quella che si manifesta ai soli sensi. Prima di essere agente-paziente come principio del divenire temporale i due correlativi reciproci sono *sinolo esistenziale accidentale*. Cogliere la relazione è sempre cogliere l'essere delle cose.

Mentre dunque siamo pienamente d'accordo con il Faggiotto sulla basilarietà del concetto di relazione nell'unità, molteplici-

(1) La parola statico per noi in filosofia non può significare *inerte*, ma sorgente attiva dell'azione e dunque più energica che la stessa attività.

(2) Cogliere l'inseparabilità dei reciproci implica cogliere l'inseparabilità della mente dall'esistente nell'atto stesso del conoscere.

cità, dualità, crediamo che sia possibile un ulteriore approfondimento di questo medesimo concetto e una distinzione di diversi tipi di relazione reciproca; in particolare la reciprocità può essere intesa in senso dinamico spazio-temporale o in senso superdinamico, superspaziale, supertemporale ed è l'aspetto esistenziale della relazione stessa ossia la relazione stessa colta come qualche cosa che è, strutturata di duplicità esistenziale perchè finita e perciò appellante (ecco l'aspetto veramente interessante della speculazione del F.) all'Esistente Assoluto. In sè la duplicità della relazione reciproca quale struttura dell'esistente non ha significato senza la postulazione dell'Assoluto. Ma il chiarirlo più dettagliatamente ci porterebbe troppo per le lunghe.

In due altri punti ci troviamo d'accordo con il Faggiotto. Il conoscere è anzitutto constatazione. Impossibile conoscere senza previamente constatare. Ma non si può senza ambiguità chiamare *fede* quest'atto di visione intellettuale immediata che sta al principio di ogni nostro pensare. Ci permettiamo di dissentire nettamente da questa affermazione dell'Autore: « Constatare ci sembra per sè credere » (*Catholica instauratio magna*, p. 78). Il conoscere è, ripetiamo, anzitutto *inteltezione*, cioè visione constatatrice di ciò che è, ma visione intellettuale *imperfetta*, che ha bisogno dell'analisi, del ritorno dell'intelletto su di sè, di lavoro faticoso, cioè di ragionamento, di processo comparativo a fine di perfezionare l'imperfezione dell'inteltezione primordiale. Ma questa non è fede, è anzi l'elemento primigenio della ragione, è l'aprirsi della ragione alla realtà. La fede nel senso normale della parola è tutt'altra cosa. Non possiamo dunque senza riserve accettare quest'altra affermazione: « è tutta la filosofia che implica la fede e non soltanto la teologia » (*Catholica instauratio magna*, p. 81). Ci sembra che la continuità, indiscutibile, fra ragione e fede, vada impostata in ben altro modo. Ma di nuovo, soffermarci su questa grande questione, di viva attualità, ci porterebbe troppo per le lunghe.

Siamo ancora d'accordo con l'Autore nell'affermare fortemente una immediatezza implicita dell'Assoluto in tutti i processi del nostro conoscere. Ma anche su questo punto occorre intenderci bene. L'intelletto umano è portato all'affermazione di Dio come dal proprio peso di gravità, dalla sua stessa natura. Ne conveniamo. Però da questo fatto all'affermazione che l'esistenza dell'Essere Assoluto non ha bisogno di dimostrazione tanto è chiara ed esplicita la sua esistenza,

(*Catholica instauratio magna*, p. 94), che anzi, essa è tanto abituale da perderne persino la coscienza, ci corre molto. Noi crediamo con il Faggiotto che un'imperfetta, oscura, vaga, confusa conoscenza di Dio si profila fin dal primo aprirsi dell'intelligenza umana e ciò dà ragione dell'universalità della conoscenza di Dio. E con il Faggiotto affermiamo pure che non ha senso parlare di apriorità o aposteriorità della conoscenza di Dio. Ma la conoscenza filosofica chiara, riflessa, precisa, di Dio, è tutt'altro che facile. La Storia della filosofia sta a documentarlo: è lento lavoro di analisi razionale, è ricerca faticosa e lenta che richiede circospezione e accuratezza di procedimento. In quello che l'Autore vuol affermare vi è certamente del vero, non sempre ammesso anche dai migliori rappresentanti della tradizione.

Non è sufficientemente giustificata dalla esperienza umana l'opposizione affermata dall'A. fra *αἰσθησις* come « fede nella realtà degli esseri, attraverso la distinzione delle loro apparenze » e *νόσις* come fede nella realtà dell'Essere, come di realtà assolutamente altra da quella degli esseri colti esteticamente diversi » (*Catholica instauratio magna*, p. 87). Non vi è affatto, secondo il nostro modo di vedere, una « fede » estetica e una « fede » noetica, ma una conoscenza umana, estetico-noetica insieme, attingente insieme l'essere-apparire delle cose, con immediatezza di visione, come esperienza intellettuale umana. La conoscenza estetica non costituisce un piano o un grado di conoscenza, ma un elemento parziale immediatamente unito all'elemento noetico e strutturante con esso l'unità concreta del conoscere umano. Conoscenza estetica e conoscenza noetica sono due correlativi immediatamente costituenti il sinolo del conoscere umano concreto. Ammettiamo dunque la reciprocità dei due aspetti ma la intendiamo in modo assai più forte.

Non possiamo dissimulare la complessità di interrogativi nascenti da questa concezione, ma una semplice recensione non ci permette di dire tutto il nostro pensiero.

E infine non vediamo come il nostro pensiero ci porti ad affermare per via razionale la Trinità delle Persone in Dio (*Catholica instauratio magna*, p. 96). La conoscenza di Dio è radicalmente permeata di negatività. Se il Suo esistere accompagna in qualche modo tutto il nostro conoscere, non possiamo tuttavia mai (per via di semplice ragione) attingere la sua essenza, ma soltanto qualcosa della sua essenza e precisamente nella positività delle *cose-altre*

da lui. Lo stesso concetto di analogia, in linea verticale (Dio-creature), viene ad assumere un significato completamente diverso, dal suo significato orizzontale (creatura-creature). Nel primo caso un termine della relazione mi sfugge totalmente (Dio) nel secondo caso ambedue i termini sono oggetto di percezione immediata o almeno proporzionata alla finitezza del mio essere e del mio conoscere. Lo stesso concetto di reciprocità, una volta che uno dei termini è l'Assoluto, prende un significato nuovo: se riconosco che la ragione è finita e Lui l'Infinito debbo piuttosto inginocchiarmi dinanzi alla Sua essenza che pretendere di parlarne. La scoperta di Dio nell'ordine naturale della semplice ragione coincide con la scoperta del mistero: Dio è, ne siamo certissimi, *ma non è così come lo possiamo pensare noi*. Vi è ancora reciprocità? Non posso nè negarlo nè affermarlo. Se potessi affermarlo dovrei vedere chiaramente il rapporto Dio-creatura, ma allora o Dio non sarebbe più Dio o io sarei come Dio. La negatività riguarda sia la vita di Dio in se stesso, sia l'attività di Dio così detta *ad extra*, l'attività creatrice.

Abbiamo voluto discutere con particolare interesse questi due studi del Faggiotto perchè ci sembra che ne valga la pena. La lettura dei due lavori ci fa stimare grandemente le sue profonde vedute filosofiche e la serietà della sua speculazione. Più che critica, o peggio, polemica, abbiamo voluto impostare un'amichevole, sincera e appassionata conversazione filosofica.

Non possiamo chiudere queste brevi considerazioni senza lodare lo stile conciso ed elegante insieme con il quale il F. espone le sue teorie filosofiche. Abbiamo goduto nella lettura di queste pagine nelle quali vibra un sì vivo senso di cattolicità e di umanità insieme, una sì profonda aspirazione all'Assoluto. Ma se volessimo dirne tutti i pregi dovremmo estenderci ben più lungamente di quanto abbiamo fatto finora. Trattandosi però di opera eminentemente filosofica, abbiamo preferito filosoficamente dialogare con l'Autore, certi d'avergli dato, in questo modo, la miglior prova del nostro filosofico apprezzamento.

LUIGI BOGLIOLO

OTTAVIANO CARMELO, *Metafisica dell'essere parziale*, Padova, Cedam, 1947, 2ª ed., pp. XLII-623.

Abbiamo letto con vivo interesse questa ponderosa opera del noto campione del rea-

lismo filosofico in Italia. Non soltanto egli intende, con il suo lavoro, fondare saldamente il realismo, ma intende farlo proponendo una nuova forma di realismo che dica una parola nuova in tutti i campi della speculazione filosofica: logica, gnoseologica, metafisica, teodicea, etica.

Fra le varie correnti della filosofia contemporanea, fuori della scolastica, la filosofia dell'Ottaviano è una delle più vicine all'aristotelismo e al tomismo, i quali però sottopone a una severa revisione critica, partendo dal suo punto di vista personale e superandole, sempre a suo modo di vedere, in una concezione nuova, originale, integrativa.

Impossibile in una breve recensione toccare tutte le istanze affiorate alla mente nella lettura delle 600 fitte pagine del volume. Diciamo subito che molti, forse assai di più di quanto non pensi l'Autore, sono i punti di consenso, molte pure le riserve e le istanze.

Consentiamo con lui anzitutto nell'energica impostazione realistica del filosofare, nella critica inesorabile alle varie forme di idealismo, nella necessità di una revisione critica dell'aristotelismo e del tomismo scolastico, e soprattutto nel vivo senso della organicità del reale.

Veniamo subito a quelli che si possono dire i capisaldi del «nuovo realismo» dell'O. Se non andiamo errati, tutta la costruzione del suo pensiero poggia su tre principi fondamentali:

a) Principio del nesso «sineterico» del reale;

b) Principio della quantità graduata o differenza quantitativa degli esseri finiti;

c) Principio dell'annullamento progressivo degli esseri.

Tutto il nuovo di questo realismo si può facilmente ridurre a uno di questi tre elementi, sebbene le applicazioni e i particolari significati che assumono nei vari campi dottrinali si ramifichino in tutto lo sviluppo della filosofia. Sono tre principi che s'intrecciano e si tengono mutuamente, ma tuttavia nettamente distinti. Il principio del nesso sineterico costituisce la chiave della logica e della gnoseologia, il principio della quantità graduata risolve il problema metafisico del molteplice, quello dell'annullamento progressivo dell'essere finito il problema del divenire.

Il principio del nesso sineterico del reale viene sfruttato alle soglie della filosofia, nella logica, con la fondazione di un nuovo tipo di giudizi, detti dall'O. «giudizi sineterici». «Giudizi sineterici son quelli in cui un identico, per esser se stesso, è

collegato necessariamente con un diverso» (p. 117). È significativo il nuovo termine *sineterico*, coniato espressamente dall'Ottaviano, con σύν e ἑταρος per esprimere il vincolo dell'identità dei diversi. Il nuovo tipo di giudizi supera la pura analiticità (che non accresce il sapere umano), la pura sinteticità (incapace di fondare la scienza), la pura apriorità, per fondarsi sul nesso reale della causa e dell'effetto. Si ha analiticità pura in questo giudizio $7+5=12$ (nulla di nuovo, pura identità), si ha analiticità pure in quest'altro: *Pietro è zoppo* (nulla di necessario); è invece un giudizio sineterico: *il fuoco dilata il metallo*, oppure: *il sole scalda il sasso*. Qui vi è analiticità e aposteriorità insieme, necessità e realtà oggettiva. Resta superato il puramente identico, e il puramente diverso nell'unione sineterica.

In base al giudizio sineterico l'O. sviluppa tutta una nuova teoria del ragionamento quale revisione critica e superamento della tradizione logica aristotelica dei modi e delle figure sillogistiche, come pure riesce a ricostituire secondo un nuovo ordine il quadro dei primi principi logici (p. 173). Il segreto sta nel cogliere il nesso sineterico che lega insieme gli elementi del giudizio, del ragionamento, dei principi, sia nel loro interno sia nel loro mutuo rapportarsi esterno. La nuova dialettica, ricca di vigore e di fascino, si sviluppa sullo sfondo di un vivo senso dell'unità, dell'apertura, dell'organicità e sistematicità del reale.

«L'individuo singolo, isolato, non esiste; esiste il sistema degli individui» (p. 164).

Di qui l'A. si apre il cammino alla soluzione del grave problema gnoseologico: «Chi pensa quindi, cioè il soggetto del pensiero, non è un individuo isolato, ma un individuo nel sistema» (p. 165).

L'esperienza psicologica s'impone sempre, irrecusabilmente come vincolo sineterico di *coscienza del soggetto* (coscienza di sé, autocoscienza) e *coscienza dell'oggetto*, inseparabilmente e immediatamente unite. Il realismo mediato di qualsiasi tipo suppone un falso dualismo ed è destinato a ricadere nello scetticismo o nell'idealismo. Un qualsiasi diaframma che venga ad interporci fra soggetto e oggetto, dualizzandoli, provoca una frattura, un abisso che nessun ponte potrà mai più valicare. Fra soggetto e oggetto vi è unità sineterica: ognuno dei due termini rimanendo in sé, diviene altro da sé, anzi diviene *una parte* dell'altro. Conoscere significa assommarsi quantitativo dell'oggetto al soggetto. Dunque niente intermediario fra l'uno e l'altro,

via qualunque *geminazione* come modificazione superficiale del soggetto e come rappresentazione o immagine dell'oggetto. Ecco superato, secondo l'O., anche il dualismo scolastico fra *esse reale* ed *esse intenzionale*. L'unità del soggetto e dell'oggetto si spiega come somma dei due. La conoscenza è parziale aumento quantitativo dell'essere conoscente.

Questo concetto c'introduce direttamente nel secondo principio fondamentale dell'Ottaviano: *la quantizzazione dell'essere*. Tutti i fenomeni si spiegano con questa che si potrebbe dire la teoria dei quanti introdotta in metafisica. Il problema dell'uno e del molteplice, demolito l'ilemorfismo aristotelico, viene risolto come variazione *quantitativa*. Il concetto di quantizzazione dell'essere, mentre da una parte spiega il molteplice, dall'altra ne rivela la differenziazione graduale e gerarchica. La molteplicità, come grado di quantità, si pone necessariamente come gerarchia e soltanto la differenziazione quantitativa rende possibile la spiegazione gerarchica. Dunque fra spirito e materia non si dà che una differenza di grado. «Ogni ente in tanto si differenzia dagli altri enti, in quanto rappresenta una gradazione della quantità di essere, che non può ripetersi per nessun altro ente, e che spetta all'ente dato in proprio e come sua esclusiva proprietà» (p. 333). Dunque fra generi e specie non vi è differenza essenziale qualitativa, ma soltanto *approssimazione*, secondo un termine che troviamo già in Gioberti.

Crede l'O. che questo sia l'unica maniera di superare l'atomismo e il dualismo, vale a dire la molteplicità pura. Tutti i più ardui problemi della metafisica trovano nell'unione sineterica di *essere* + una *quantità di essere*, la loro soluzione definitiva: sostanza e accidente, anima e corpo, la stessa immortalità dell'anima, tutto viene unitariamente spiegato con questo nuovo principio.

Per risolvere poi l'altra grave questione che ha travagliato i filosofi di tutte le età, il divenire, l'O., ai due principi precedenti, aggiunge il terzo: *l'annullamento progressivo essenziale all'essere finito e parziale*. Secondo l'A., i principi aristotelici dell'atto e della potenza solo illusoriamente superano l'istanza parmenidea. Il concetto di potenza, quale mediatore fra l'essere e il nulla non si può ammettere.

Finora il divenire era stato concepito o in senso ascendente (Aristotele: passaggio dalla potenza all'atto) oppure in senso lineare (Hegel: essere e nulla posti sullo stesso livello). Per l'O. invece il divenire

ha senso discendente, è essenziale all'essere in quanto parziale e finito, non come aumento, ma come parziale annullamento. Ecco la rivoluzione copernicana della filosofia realistica dell'Ottaviano: finora si era creduto che divenire fosse un camminare all'insù, invece è un camminare all'ingiù, dall'essere al nulla. Di qui il corollario dell'universale *tragicità del reale*. « Gli enti finiti, creati da Dio, sono, per necessità nascente dalla loro finitezza, destinati all'infelicità » (p. 476).

Onde la necessità razionale dell'Incarnazione e del mondo soprannaturale per rimediare alla tragicità: è un'esigenza necessaria. La verità del Cristianesimo può esser così provata per rigorosa deduzione logica dalle premesse.

Queste, in modo molto scheletrico, le grandi linee del « nuovo realismo ». Dobbiamo omettere con rammarico molti dettagli che sarebbero senza dubbio di vivo interesse.

Quale il nostro giudizio, per *summa capita*, su queste dottrine?

Cominciamo dal primo principio. Il concetto di « nesso sineterico » del reale ha una profonda anima di verità: gli esseri sono sempre colti da noi come vincolati da un'identità nell'atto stesso in cui li conosciamo come molteplici. È impossibile pensare il singolo, isolato, non si può pensare e non può esistere se non nel sistema. Non possiamo pensare la molteplicità, la diversità, la parzialità se non nell'unità, nell'identità, nella totalità. Pensare è cogliere il nesso della diversità, l'unità della molteplicità. Ma tutto questo noi abbiamo sempre creduto di fare intendendo la realtà come *sinolo*, non certo nel senso inteso dall'Ottaviano da lui giustamente combattuto. In questo senso lo combattiamo anche noi. È certo che molti aristotelici antichi e moderni non hanno sempre inteso a dovere il *sinolo*, ma ciò non vuol dire che Aristotele non si possa e non si debba intendere nel modo migliore. Gli elementi componenti il *sinolo* (le coppie materia-forma, sostanza accidente, potenza-atto) non si devono affatto intendere come *entità* (come suppone l'O. fin dall'*Introduzione*, p. XVIII). Non sono sostanze, non sono esseri, i due correlativi non sono due cose da cui risulti poi un *tertium quid* (p. 321). Chi intende il *sinolo* in questo modo si preclude, fin dall'inizio, il cammino a penetrarlo. Gli elementi strutturali il *sinolo* non *sono* per nulla, soltanto il *sinolo* è. Non c'è un primo, un secondo e un terzo ma c'è un *uno*, un primo strutturato da molteplici elementi i quali si *con-*

cepiscono, si *comprendono* nel loro insieme e si *condistinguono* identificandosi. Il *concreto*, il reale è il *costituito*, il *concresciuto*, il *composto* e questo solo è soggetto di predicazione. Gli elementi, separatamente intesi, non *sono*, non *esistono*, sono pure astrazioni, sono nulla e dunque non possono essere in modo alcuno soggetto separato di attribuzione. Il conoscere filosofico è tutto essenzialmente conoscenza della realtà come *sinolo*, questo è il vero *intus legere*, quale caratteristica fondamentale del nostro intelletto. Profondamente filosofici sono i verbi *conoscere*, *comprendere*, *concepire* ecc., nei quali è sempre presente il nesso *sineterico* che amiamo meglio dire nesso *sinolico*.

È verissimo anche questo: noi non possiamo concepire il *sinolo* se non concependo il nostro stesso conoscere come *sinolo* di conoscente e conosciuto. Vi è un nesso inscindibile fra il *sinolo* soggetto-oggetto e il *sinolo* sostanza-accidente, materia-forma, essenza-esistenza e così via. Non sappiamo se questo modo di concepire il *sinolo* avrebbe potuto ancora giustificare il conio della nuova parola « *sineterico* ». Molto probabilmente un tal concetto del *sinolo* avrebbe reso inutile non solamente il concetto di nesso come *sinetericità*, ma anche gli altri due principi della quantizzazione del reale e dell'annullamento progressivo. A noi sembra tutto dipenda, in radice, da un fraintendimento iniziale o da un'interpretazione arbitraria del *sinolo*.

Com'è possibile concepire la quantità senza la qualità? Anche qui vi è rapporto *sinolico* stretto: la *pura quantità non esiste* e non può essere oggetto di attribuzione e di predicazione, in nessun modo. Esiste solo e sempre la *tal quantità* e dunque la *quantità qualificata* e *sostanziata*. La *quantità* presa separatamente dalla *qualità* e dall'essere è una *pura fantasia*. Non si ha una *quantizzazione* dell'essere che non sia anche *qualificazione*. In un sistema spiritualista il primato caso mai spetta alla *qualità* pur concependoli come correlativi, l'anima della realtà è la *qualità*. L'essere in quanto tale sfugge alla *pura quantizzazione*. L'essere parziale, in senso meramente quantitativo, *non esiste*. L'essere è sempre una *totalità*, le *parti* metafisiche sono il *tutto* avente tal determinata *qualità*. Tant'è vero che, anche nell'ordine fisico, la parte la predichiamo sempre del tutto. Il braccio è del tutto Pietro e non ha proprio più nessun significato, una volta separato, come parte. L'essere o è una *totalità* o è niente. Parziale può dirsi l'es-

sere finito di fronte al Totale Assoluto: in sè, ciò che esiste, è sempre un tutto, una sostanza, un composto, un sinolo. Dunque non esiste un male metafisico da identificarsi, leibnizianamente, con la finitezza dell'essere. Poichè ogni esistente è una totalità, la creazione dell'essere finito è un *dono totale* , è tutto dono, è tutta una felicità, è tutto un destino alla felicità. Il divenire è l'accrescimento, l'arricchimento di questo dono, un progressivo avvicinarsi all'Infinito, uno slancio, una nostalgia della gioia infinita dalla quale procede. Per noi la creazione ha questo significato metafisico fondamentale. Per il fatto stesso di portare in sè l'impronta del Creatore, ogni creatura, anche veduta soltanto nell'ordine naturale, è gioia fatta sostanza: la dolce nostalgia dell'Infinito, nonchè smorzare questa gioia la potenza, le dà le ali per volare verso Dio.

Il divenire non si spiega se non come sinolo agente-paziente, cioè come un arricchirsi e un arricchire simultaneo. La totalità del paziente, divenendo, in ogni istante del tempo s'arricchisce d'una nuova totalità accidentale. La totalità del creato è in continuo accrescimento appunto perchè finito: non potendo ricevere « tutto insieme » il suo essere, continua a riceverlo. Il divenire è il creare che continua e continuerà sempre finchè la creatura esiste. Impossibile comprendere il divenire senza inserirlo nell'azione creatrice divina: Dio è immediatamente presente con la sua azione creatrice nell'azione e nel divenire di ogni creatura come Causa prima creatrice. Tutta l'azione, tutto il divenire è della creatura, tutta l'azione e tutto il divenire è del Creatore. Agire è collaborare con le creature e con Dio simultaneamente: il divenire insomma è gioia di comunione collaboratrice con Dio e con le creature.

La tragicità sorge nel mondo soltanto dopo il peccato: allora l'universo si copre di gramaglie perchè il suo re, l'uomo, ha la maledizione di Dio che lo consuma, la Solo da questo momento sorge l'esigenza del Redentore.

Alla metafisica dell'essere parziale siamo tentati di opporre la metafisica dell'essere totale, alla metafisica dell'annullamento, la metafisica della tragicità la metafisica della gioiosità, la quale purtroppo viene smorzata dal pensiero, non più filosofico ma rivelato, che il peccato ha trasformato questo mondo in una valle di lacrime.

Abbiamo detto *opporre* , non con spirito polemico, ma con spirito di collaborazione. Perchè nonostante queste istanze che

sentiamo fortissime, e non possiamo dissimularle per dovere di sincerità, nell'opera dell'O. abbiamo incontrate tante intuizioni preziose che sono anche nostre e che non è facile trovare nei comuni manuali di filosofia.

Il motivo che ha indotto l'Ottaviano a porre il suo principio centrale della quantizzazione dell'essere è senza dubbio il desiderio di salvare l'unità, l'identità relativa, la comunione degli esseri differenti soltanto fra loro per gradi. E allora noi diciamo: chi vuol salvare l'unità del finito deve salvarne anzitutto la diversità. Solo a patto di vera molteplicità vi può essere unità e comunione, relativa identità. Soltanto se vi sono delle *totalità sostanzialmente diverse* , vi può essere *comunione totale accidentale* . Soltanto se io e tu siamo due persone essenzialmente diverse, totalmente altre quanto alla sostanza, indipendenti, autonome possiamo godere la gioia della reciproca comunione, di quello che siamo, specialmente nell'ordine del conoscere e dell'amare. La diversità assottigliata fino a un semplice *grado* , una diversità solo parziale, finisce col far morire la gioia della comunione donatrice del proprio essere, la qual comunione sarà tanto più dono quanto l'essere donante trascende l'essere donato. La teoria della quantizzazione dell'essere minaccia indubbiamente la trascendenza della comunione orizzontale fra gli esseri finiti e si risolve in una dialettica cosmica. La comunione verticale fra i finiti e l'Infinito l'Ottaviano la salva egregiamente.

Cogliere l'essere significa cogliere proprio ciò che non è *quanto* , ciò che non è spaziale, ciò che non è temporale, ciò che non è materiale. Vi è qualcosa di non materiale in tutto ciò ch'è materiale, di non quanto in tutto ciò ch'è quanto, di non spaziale e di non temporale in tutto ciò ch'è spaziale e temporale. Ecco ciò che coglie l'intelletto nostro nella realtà. Ogni nostra conoscenza è anzitutto, soprattutto, conoscenza di essere perchè quell'unica realtà, ch'è la conoscenza umana, è anzitutto conoscenza intellettuale, l'oggetto stesso dei sensi noi lo cogliamo anzitutto come essere. Il *passaggio* dai sensi all'intelletto non esiste. Perciò non vediamo l'utilità della nuova teoria della percezione elaborata dall'O. Fra la conoscenza sensitiva e la conoscenza intellettuale vi è rapporto sinolico: di fatto non vi sono nè due conoscenze, nè due gradi di conoscenza: vi è una sola conoscenza: la conoscenza umana intellettuale-sensitiva. Se vi è sinolo fra anima e corpo, vi è sinolo tra

sensazione e intelligenza. Se l'uomo è prevalentemente essere intelligente e, in questo senso, prevalentemente essere spirituale, la sua conoscenza è prevalentemente intellettuale e quindi prevalentemente spirituale. Il sinolo soggetto-oggetto, l'identificazione dei diversi, tanto più intima quanto più sono diversi, è possibile soltanto posta la spiritualità del conoscere in senso soggettivo e in senso oggettivo.

L'uomo conoscente spirituale sa cogliere ciò che vi è di spirituale negli esseri tutti: l'essere in quanto essere, l'esistente in quanto esistente; e ciò non significa astrarre qualcosa dall'essere ma coglierlo tutto perché coglierlo come essere, significa coglierlo concretissimo, in tutte le sue più intime fibre, in tutto ciò che è, senza lasciar fuori nulla, ancorché in modo confuso. Il non-fisico, il metafisico degli esseri tutti, è più concreto che il fisico stesso. La conoscenza umana è sempre passaggio da scoperta a scoperta, come da implicito ad esplicito. Non vediamo perché ci si debba preoccupare troppo, per fondare la scienza, di trovare giudizi che diano un elemento assolutamente nuovo e diverso. Quando l'implicito è soltanto inconscio o molto vago e confuso, il passaggio dall'implicanza confusa e vaga all'esplicitazione, costituisce per l'uomo una vera scoperta, un arricchimento del nostro conoscere. Tanto più che nel processo della conoscenza umana di assolutamente nuovo non c'è nulla. Conoscendo intellettualmente l'essere come tale l'uomo conosce auroralmente tutto ciò che è. Conoscenza dell'essere o dell'esistente in quanto tale e conoscenza dell'essere totale si equivalgono perfettamente. L'arricchimento del conoscere può intendersi dunque soltanto da implicito ad esplicito: da conoscenza totale imperfetta a conoscenza più perfetta. Il sapere dell'uomo è piuttosto progressivo nel senso intensivo, comprensivo, qualitativo che nel senso estensivo e quantitativo. Conoscere meglio un particolare (una parte del tutto) equivale a conoscere meglio il tutto. Non è possibile una conoscenza parziale (nell'ordine dell'essere) che non divenga, *ipso facto*, una conoscenza totale.

La fondazione del realismo e di conseguenza la confutazione dell'idealismo l'A. la imposta sulla *reductio ad absurdum*, sull'impossibilità di pensare altrimenti. Così traspare immediatamente il valore assoluto dei primi giudizi. La dimostrazione è certamente valida. Però avrebbe giovato e semplificato assai più il problema una più vigile analisi psicologica del conoscere. I moderni, abbagliati dal kantismo, hanno di-

menticato la priorità dell'intelletto sulla ragione e di conseguenza la priorità dell'intuizione imperfetta dell'essere sul discorso della ragione. Di fatto l'O. poggia tutta la confutazione dell'idealismo e la costruzione del nuovo realismo sul lavoro della ragione anziché sulla constatazione dell'intuizione. In questo modo il suo immediatismo è meno immediato di quanto potrebbe essere. Noi crediamo che sia possibile un'altra impostazione, ancora più energeticamente realista, qualora si metta in rilievo che il nostro conoscere è fondamentalmente intuizione, che noi siamo *intelletto*, prima d'essere ragione e non siamo ragione se non in quanto siamo intelletto. Tale impostazione avrebbe evitato all'O. l'insistenza ingiustificata, a nostro modo di vedere, fra giudizi di diritto e giudizi di fatto, fra giudizi puramente analitici e giudizi non analitici. In questo modo non si fa che spostare la preoccupazione dualistica di Kant, rimanendo ancora nella sua visuale della realtà. Se il nostro conoscere è fondamentalmente intuizione (sia pure imperfetta, vaga, confusa, bisognosa di chiarimenti e precisione) non vi può essere giudizio alcuno che non sia, per dirla coll'O., *sinetericamente* connesso con l'intuizione. Dunque non v'è giudizio che non abbia un valore di necessità, di assolutezza, di universalità immediata. Quando dico: *Pietro è zoppo*, è necessario che lo sia... Poteva non esserlo un tempo, potrà non esserlo domani, ma se ora è zoppo, sarà eternamente vero, che *Pietro ora è zoppo*. Se ogni mia conoscenza è fondamentalmente intuizione intellettuale dell'essere: ogni mia conoscenza ha fondamentalmente un valore assoluto e universale. Il valore di necessità, di assolutezza, di universalità del nostro conoscere si identifica con il valore ontico, metafisico del nostro conoscere stesso. In base a queste affermazioni, che non sarebbe difficile provare (cosa che però esorbita dai nostri attuali intenti), crediamo sia possibile semplificare ancora maggiormente quella simpatica chiarificazione della logica che fa l'A. Ogni giudizio è necessariamente analitico-sintetico, sono due aspetti sineterici della medesima realtà. Quantunque la parola « sineterico » com'è intesa dall'Ottaviano sia meno forte di quanto intendiamo noi con « sinolo ». « Sineterico » per l'Ottaviano esprime essenzialmente nesso *dinamico*, implicante *sviluppo*, passaggio, dall'identico al diverso. Il sinolo esprime nesso *statico* (non nel senso di *inerte*) ma nel senso di forte densità, energica e metafisica. L'essere è la sorgente

del divenire e dunque è ben più che lo stesso divenire.

Un'ultima osservazione. L'O. ammette la centralità della quarta via tomistica per provare l'esistenza di Dio, nonchè il nesso « sinetico » collegante questa via alle precedenti. Siamo anche noi del suo parere. La quarta via è vertice della piramide nella quale sveltano e si unificano le altre vie. Non possiamo però ammettere la svalutazione parziale formulata dall'A. « La argomentazione verte principalmente sulla parzialità delle perfezioni, e solo in linea derivata sulla parzialità dell'essere degli enti creati. Nè l'aristotelismo nè il tomismo pervennero alla nozione di *quantità dell'essere* o di essere parziale nel senso stretto del termine, pur parlando in maniera vaga di gradazione dell'essere o di diversa partecipazione all'essere da parte dei vari enti. Il postulato ilomorfo, per cui l'ufficio limitante spetta alla materia, rendeva superfluo il concetto di una limitazione dell'essere come tale » (p. 444).

L'O., valoroso medioevalista, conosce certamente i risultati di recenti lavori sulla centralità del concetto di partecipazione in S. Tomaso. Ciò posto la quarta via si fonda sicuramente sul concetto di « essere parziale nel senso stretto del termine » e noi l'abbiamo sempre intesa in questo modo. Abbiamo già detto che l'essere (in senso metafisico) non può mai essere parziale in se stesso, ma soltanto di fronte al totale Assoluto. Bisogna distinguere bene fra essere totale, come riferito all'Assoluto ed essere totale come riferito al finito. Si può parlare di totale assoluto e di totale relativo. Il totale assoluto è Dio, il totale relativo è la creatura finita, la quale, pur essendo in sé una totalità compiuta (cui nulla manca di quanto spetta alla sua natura), posta di fronte a Dio, noi ne esprimiamo la differenza dicendo che Iddio è l'Essere Totale e la creatura *partecipa* soltanto all'essere. In questo senso bisogna intendere la « parzialità » metafisica e certamente così la intende l'Aquinate. La quarta via si fonda dunque sull'essere parziale in senso pienissimo. E ne abbiamo una conferma in ciò che, per S. Tommaso, non esiste « il postulato ilomorfo » della materia, unico principio di limitazione dell'essere. Per l'Angelico la limitazione dell'essere non dipende meno dal principio materiale che dalla causa efficiente e formale. Basti meditare quanto scrive nella questione disputata de *Potentia*, 3, art. 4.

Che molti testi neoscolastici presentino la questione così mutilata, non è colpa di S. Tommaso.

La sincerità e la schiettezza con la quale abbiamo voluto discutere le dottrine dell'Ottaviano, sia una prova non equivoca della stima che ne facciamo. Molti principi di critica sono appena abbozzati, tuttavia in modo abbastanza chiaro, speriamo, perchè risalti il nostro pensiero.

Auguriamo al ch.mo A. nuovi successi per il trionfo del sano realismo filosofico caratteristico del genio italiano.

LUIGI BOGLIOLO

Balmes en el primer centenario de su muerte, número extraordinario de *Pensamiento*, Revista trimestral de investigación e información filosófica, publicada por las facultades de filosofía de la Compañía de Jesús en España, vol. 3, 1947, pp. 335.

Tomando ocasión del primer centenario del la muerte del gran filósofo católico español, la joven y docta revista de las facultades de la Compañía de Jesús de España, acaba de publicar este interesante número extraordinario. Además de dos artículos introductorios, de carácter general, sobre la *personalidad y la significación del Balmes filósofo* (EXCMO. SR. D. FIDEL GARCIA, Obispo de Calahorra) y sobre la *importancia de Balmes filósofo* (CAMILO RIERA) el número contiene los siguientes artículos:

El sentido común fuerza estabilizadora de la filosofía balmesiana, por MIGUEL FLORI, S. J.

Doctrinas discordes de Balmes y Comellas acerca de la evidencia, por MARCIAL SOLANA.

Teoría balmesiana de la sensibilidad externa y la estética transcendental, por JOSÉ SAURET, S. J.

¿Qué piensa Balmes del «entendimiento agente»?», pour JESÚS MUNOZ, S. J.
Descartes y Malebranche en las concepciones espacio-extensionales de Balmes por JAIME ECHARRI, S. J.

Las doctrinas cosmológicas de Balmes y las teorías físicas contemporáneas, por PEDRO FONT PUIG.

La filosofía moral del Balmes, por CLEMENTE VILLEGAS.

Balmes y la filosofía de la historia, por TOMÁS CARRERAS ARTAU.

Filosofía balmesiana y filosofía cervariense, por MIGUEL BATLLORI, S. J.

Balmes y Unamuno: sentido común y paradoja, por JESÚS ITURRIOZ, S. J.

Biibliografia balmesiana, por MIGUEL FLORÍ, S. J.

Se trata de una interpretación reconstrutiva y crítica de los puntos sobresalientes de la filosofía balmesiana, debida a especialistas en las respectivas materias. Con los artículos históricos, los paralelos entre Balmes y Comellas, entre Balmes y Unamuno, la completa bibliografía del P. Florí, la personalidad de Balmes filósofo se destaca netamente en todo su valor y significación. Estos artículos y los trabajos del Congreso Internacional de Filosofía de Barcelona (octubre de 1948) ponen en el debido relieve la figura de este genio que hizo maravillar al mundo con la amplitud de su erudición y la profundidad de su especulación filosófica.

LUIS BOGLIOLO

CASTELLI ENRICO, *Existentialisme théologique* (Collezione « Actualités scientifiques et industrielles ». - *Études philosophiques*, exposés et publiés sous la direction de Enrico Castelli) Paris, Hermann, 1948, p. 96.

Il saggio che il ch.mo prof. Castelli, dell'Università di Roma pubblica in francese, è il primo di una collezione della quale lui stesso è direttore. La sua filosofia è una forma interessante di esistenzialismo cristiano del quale qui abbozza molti spunti che si ripromette di svolgere poi in seguito: *des essais pour un développement futur* (p. 10).

Per quanto non sia agevole schematizzare il contenuto di questo saggio per il suo stesso carattere introduttivo e per l'indole stessa del pensiero dell'A., deciso avversario del « sistema », rileveremo almeno quelli che ci sembrano i motivi-chiave, quali traspaiono dalla lettura del volumetto.

Il primo motivo, piuttosto negativo, può compendiarsi nell'affermazione seguente: « *Une philosophie chrétienne n'est possible que si elle est anti-intellectualiste* » (p. 12). Antiintellettualismo dichiarato, è la prima parola dell'esistenzialismo di Castelli. Il motivo positivo e ultimo sta invece in quest'altra affermazione: « *Le courant existentialiste d'intonation chrétienne veut être une philosophie de l'expérience du divin, de l'entretien intérieur qui se rattache au critérium de la résonnance* » (p. 14).

L'intellettualismo è il vero genio maligno dell'umanità, l'inclinazione perversa,

la disastrosa *libido sciendi*, che dopo aver travolto Adamo, si snoda serpentinamente attraverso i secoli del pensiero filosofico, mietendo le sue grandi vittime in Socrate, Aristotele, S. Tommaso, Hegel, e conduce fino al clamoroso fallimento del pensiero moderno.

All'intellettualismo il Castelli contrappone la Rivelazione, presupposto di tutto il pensiero medioevale, il cui più autentico rappresentante sarebbe S. Pier Damiani, stigmatizzante la *perniciosa cupiditas sciendi*. Non dunque intellettualismo, ma volontarismo cioè fede, accettazione, esperienza, senso comune, coscienza comune. E si noti che il senso comune coincide con il senso della rivelazione: « *Le sens commun est le sens d'une révélation déjà survenue* » (p. 29).

Il solipsismo è l'insopportabile incubo a cui la ragione ha trascinato la filosofia moderna: lo studio dell'anima rivela l'insufficienza dell'individuo particolare, l'esigenza della comunione e non è nemmeno sufficiente la comunione con gli altri esseri finiti, si esige la comunione col divino. Il senso dell'interiorità che la filosofia moderna ha perduto per causa dell'intellettualismo, gli fa affermare che *faire de la philosophie est faire un voyage autour de l'âme*. (p. 66).

Come definire questo complesso atteggiamento di pensiero? Lo stesso Castelli oscilla fra « irrazionalismo » (p. 33), « misticismo », « volontarismo » (p. 77). Comunque, da quanto precede, s'intende come sia giustificato il titolo di *existentialisme théologique*, assente qualsiasi distinzione fra teologia razionale e teologia soprannaturale.

Quali le nostre impressioni sul saggio esistenzialista del Castelli?

Anzitutto noi l'intellettualismo non possiamo identificarlo con il razionalismo e lo intendiamo in tutt'altro modo. Anche noi sentiamo viva l'esigenza di fondare la filosofia sul senso comune, sull'esperienza e sulla coscienza comune, anche noi sentiamo l'esigenza d'una filosofia dell'uomo integrale, non misconoscente la ricca complessità della vita, compresi gli affetti, la fede, la volontà; sentiamo pure viva l'esigenza d'una filosofia della comunione. Ma tutto ciò non è e non può essere fuori dell'intelletto, se è vero che l'esperienza umana primordiale, fondamentale, investe tutte le altre esperienze umane, è inequivocabilmente la esperienza intellettuale dell'essere, inteso come l'attuale esistente, concreto con tutte le sue implicanze. Ogni altra esperienza implica l'esperienza intel-

lettuale ed è a questa immanente, e in questa si chiarisce, si valorizza, si *umanizza*. In questo intellettualismo è solo qui è possibile fondare un esistenzialismo integrale. Il senso comune, il senso del concreto, dell'esistente, coincide con l'esperienza intellettuale dell'essere.

Ammettiamo volentieri che non sempre i rappresentanti dell'intellettualismo migliore presentano a dovere il significato dell'intellettualismo, che spesso lo identificano praticamente con il razionalismo, e ciò rende ragione della posizione del professor Castelli, come di molti altri moderni.

Anche la fede per essere umana presuppone l'inserzione nell'esperienza umana per eccellenza: l'intuizione intellettuale dell'esistente.

Con questo noi ci poniamo da un punto di vista psicologico che è agli antipodi di quello di Kant. Per il filosofo di Koenisberg e per la grandissima maggioranza dei moderni l'uomo è una ragione ragionante, per noi l'uomo è un intelletto imperfetto che diviene ragione nel lavoro di chiarire il contenuto dell'intuizione intellettuale che è intuizione confusa della totalità dell'esistente, senza mai perdere il contatto immediato con l'esistente.

Precisato così il significato dell'intellettualismo non sarebbe ora difficile, se non fosse inopportuno in una breve recensione, precisare i rapporti fra ragione e fede, fra intelletto e volontà, accettando in pieno ma superandole tutte le esigenze della filosofia del ch.mo professore, cui auguriamo possa presto darci lo sviluppo integrale del suo esistenzialismo cristiano, indubbiamente denso di intuizioni ricche e suggestive.

LUIGI BOGLIOLO

TROISFONTAINES ROGER, *À la rencontre de G. Marcel* (S. n. t.), La Sixaine, 1947, pp. 47.

L'opuscolo è un'agile introduzione alla filosofia di G. Marcel, tanto ben riuscita che alla fine uno si sente invogliato a prendere in mano e leggere le opere del simpaticissimo filosofo cristiano francese. Marcel non è soltanto un filosofo, è anzitutto un musico che passa ore ed ore al piano, è un drammaturgo, che lo spirito musicale sa trasfondere nella sua filosofia, dove i motivi, svariati e suggestivi sono appena accennati perchè svilupparli sarebbe sciu-

parli. Non sciupare la ricchezza, la complessità, la misteriosità dell'esperienza con la pretesa di oggettivare, di definire, di sistematizzare. Il punto di partenza della filosofia di Marcel è l'*esistenza* nella sua concretezza interiore, spirituale, umana. Ma vi è un perno attorno al quale s'aggiungono tutte le sue indagini fenomenologiche, un motivo, il grande motivo musicale della sua speculazione che sempre ritorna a galla, che sempre trionfa su tutti gli altri motivi secondari: l'esistenza umana è *comunione* e la comunione è *presenza*: presenza totale del prossimo in me e di me nel prossimo, soprattutto però presenza di me in Dio e di Dio in me. La frattura della comunione è l'egoismo, la falsità, la malafede, il peccato. Per rispettare la comunione occorre la *fedeltà* al prossimo e la *fede* in Dio.

Umanissima e cristianissima la filosofia del Marcel, anche se affiorano motivi metodologici che non sempre tutti possono accettare. Ogni cristiano autentico si sente in comunione con lui: « *Mon être véritable, je vois que je ne le réaliserai que par mon union à Dieu, ma communion à toutes choses en Dieu* (p. 45).

Raccomandiamo volentieri quest'operetta che all'eleganza della presentazione unisce un breve schizzo del grande convertito e un elenco delle sue opere.

LUIGI BOGLIOLO

SCIACCA MICHELE FEDERICO, *La Chiesa e la civiltà moderna*, Morcelliana, Brescia, 1948, pp. 165.

Il ch.mo prof. Sciacca, dell'Università di Genova, raccoglie in questo interessante volumetto le sparse membra di vari articoli ch'egli era venuto pubblicando in questi ultimi anni. « Gli scritti raccolti in questo volume, redatti dal 1945 ad oggi e già pubblicati in alcune riviste italiane, pur non essendo capitoli di un libro, rispondono ad un piano, affrontano (prevalentemente sul campo culturale) il problema generale, fondamentale, appassionante dei rapporti tra la Chiesa e la civiltà moderna, a cui è connesso strettamente l'altro della possibilità, oggi, di una civiltà cattolica, cioè dell'instaurazione di una civiltà di cui la Chiesa tornerebbe ad essere l'anima, ispiratrice ed informatrice, come già nel Medioevo ». La presenza costante di questi

problemi ed il modo di porli e di indicarne la soluzione, garantiscono, credo, l'organicità degli aspetti e lo Sciacca li tratta e discute con acutezza di filosofo, con sensibilità di cristiano, con equilibrio di italiano. Gioverà aver sott'occhi i singoli argomenti considerati. 1) La Chiesa e la civiltà moderna. 2) « Cattolicesimo civile » e « civiltà cattolica ». 3) La missione dei cristiani nell'ora presente ». 4) Necessità dello scandalo. 5) Umanesimo cristiano. 6) L'uomo si costruisce il suo mondo. 7) Afliczione di pigmei e di bizantini. Stanno a conclusione del libro due appendici su « la filosofia contemporanea e il problema di Dio » e « la filosofia contemporanea di fronte al Cristo ».

Interessante tutto il volume, ma particolarmente bello abbiamo trovato il primo capitolo che sta molto bene al primo posto per dare la giusta tonalità a tutto l'insieme. Il tema « Chiesa e civiltà moderna », mentre gli permette un largo giro d'orizzonte, gli dà modo di affermare il suo fervido attaccamento filiale alla Chiesa con parole che illuminano, commuovono e trascinano alla pratica d'un cristianesimo integrale di opere e di idee. Nella trattazione dei diversi argomenti l'A. non si rivela soltanto un cristiano per metà, che s'accontenti di stare sulle difese, ma passa audacemente all'attacco, smascherando l'ipocrisia, la superficialità, la presunzione di quella cultura moderna che sotto i nomi di materialismo, di panteismo, immanentismo, laicismo, problematicismo, nasconde la negazione e il tradimento della civiltà.

La ricostruzione della civiltà moderna o si compie intorno alla Chiesa, Madre eterna di civiltà o non si compirà mai. Ma sono necessarie alcune condizioni affinché questo possa avvenire. « Ciò sarà impossibile fino a quando chi pensa in armonia con il mondo moderno odia la fede e chi ha fede nutre sospetti e prevenzioni contro la cultura moderna » (p. 42). Praticamente poi lo Sciacca auspica « un cristianesimo spogliato degli arcaismi culturali che lo appesantiscono » (p. 45), un ritorno ai primi Padri della Chiesa fino alla Scolastica del secolo XIII, quando « vi era la libertà di essere cattolici senza seguire o ripetere un particolare pensiero filosofico, vi era la libertà nell'ortodossia » (p. 46). Qua ci permettiamo di osservare che, a quanto ci consta, la libertà di seguire un determinato sistema filosofico, quando non sia in aperta contraddizione con le Sue dottrine, la Chiesa l'ha sempre lasciata, tanto più oggi. La Chiesa non ha mai canonizzato nessuna filosofia, nemmeno quella di S. Tommaso,

sebbene ne abbia raccomandato di preferenza lo studio non soltanto per la profondità, ma soprattutto per il sano equilibrio delle soluzioni e la migliore impostazione metodica. La Chiesa non ha arrestato e non vuole arrestare lo sviluppo del pensiero filosofico all'epoca di S. Tommaso, ma ha sempre favorito lo sviluppo di una filosofia integralmente umana, perchè sa molto bene che la filosofia più umana è anche la più cristiana. Dunque con S. Agostino, con S. Tommaso, con Rosmini in tutto ciò che vi è di filosoficamente umano, ma oltre S. Agostino, oltre S. Tommaso, anche oltre Rosmini perchè la filosofia non può giurare sull'autorità di nessuno.

Del resto, come appare dalle pagine che seguono, è anche questo il pensiero dell'A. Armonizzare insieme agostinismo e tomismo, e perchè no? anche il rosminianesimo. La Verità è una sola: i grandi ne mettono in rilievo chi un aspetto e chi l'altro, si tratta più di accentuazioni che di contrasti. Saper scoprire l'accordo fondamentale: ecco il compito della filosofia cristiana oggi. Ma per questo bisogna pensare in profondità, non fermarsi alla superficie. Mancano oggi i geni che non abbiano paura di sondare le profondità, e non si lascino esteriorizzare dal tecnicismo e dallo scientismo, come osserva ottimamente il ch.mo Autore.

Mentre facciamo all'A. i più sinceri ringraziamenti, gli esprimiamo il desiderio che ci regali altri lavori del genere, chiarificatori e plasmatori di anime più coscientemente cristiane.

LUIGI BOGLIOLO

Miscellanea Pietro Fumasoni-Biondi. - Volume I. - Edizioni di « Storia e Letteratura », via XXIV maggio 10, Roma, 1947.

Questo volume di studi e documenti è stato pubblicato in occasione del giubileo sacerdotale di S. E. il Card. Pietro Fumasoni-Biondi, Prefetto della S. Congr. de Propaganda Fide. Rappresenta la prima parte della *Miscellanea* destinata a raccogliere contributi scientifici di vari missionologi, e contiene tre lavori, dovuti alla penna di Mons. Celso Costantini, del Padre Pietro Pirri, S. J., e del Padre Giovanni Dindinger, O. M. I. Premesso un discorso di monsignor Costantini come indirizzo d'omaggio all'Em.mo festeggiato, la *Miscellanea* si

apre con le *Ricerche d'archivio sull'istruzione « De clero indigeno »*, dovute allo stesso Ecc.mo Arcivescovo, Segretario di Propaganda.

Si tratta di un prezioso studio (pp. 3-78) distribuito in cinque capitoli, che sulla base degli atti d'archivio fa la preistoria dell'istruzione del 1845, che fu consigliata in seguito alle disposizioni del Sinodo di Pondicherry (1844) e al promemoria del missionario Luquet. Lo studio contiene editi gli atti di tre sedute della Congregazione di Propaganda, e gran parte della relazione dell'abate Luquet, nonché il testo della Instrutio del 1845, rendendoli così accessibili allo studioso. Padre Pietro Pirri, S. J., nello studio: *Lo stato della Chiesa ortodossa di Costantinopoli e le sue tendenze verso Roma in una memoria del P. Giulio Mancinelli, S. J.* (pp. 81-103), pubblica parte di tale memoria, scritta dal P. Mancinelli fra il 1586-87, interessantissima per le notizie sulla Chiesa di Costantinopoli, dove detto Padre era stato missionario. Il Padre Giovanni Dindinger, O. M. I., Direttore della Biblioteca di Propaganda, con lo studio: *Missionsschrifttum von und ueber Kardinal Lavigerie* (pp. 108-191), raccoglie tutta la bibliografia del Card. Lavigerie e sul Card. Lavigerie e la sua opera missionaria, mettendo insieme 400 titoli all'incirca e dando in tal modo una dimostrazione pratica dell'immensa utilità che può assumere la sua monumentale *Bibliotheca Missionum* anche per gli studi missionologici sull'Africa.

T. DE MARIA

Direction et problèmes sexuels de l'adolescent, centre d'Etudes Laënnec. - Branche medical du G.C.I.F., Lethiellieux ed., Paris, 1948, pp. 32.

Serietà e competenza costituiscono, insieme con la sobrietà e la brevità, i pregi più notevoli di questo volumetto, che va allineandosi come quarto nelle pubblicazioni aperiodiche congeneri del Centro di studi Laënnec: pure l'opportunità, meglio la tempestività, ne è un carattere prezioso.

Lo scritto si presenta praticamente come risposta di medici ad alcuni quesiti, avanzati quale introduzione o pretesto. Nell'insieme offre un quadro molto soddisfacente della complessa fenomenologia del problema discusso. Urge soprattutto sul fatto fisiologico-medico; tiene però conto anche

di altri aspetti, specialmente dello psicologico. Le note di direzione le deriva consequenziali ai principi ed alle distinzioni introdotte: chiare e convincenti.

Quantunque non intenda direttamente, conclude praticamente con una efficace apologia della morale cattolica circa il delicato argomento.

G. DALLA NORA

F. AMERIO, *Ardigò*, nella collezione «Maestri del pensiero», Brescia, «La Scuola», s. d., pp. 228.

L'agile volumetto di F. Amerio si distingue, nella prima parte, per una equilibrata umana comprensione della crisi filosofico-religiosa dell'Ardigò — come «il mistero di un'anima bella, errante e smarrita» (pagina 28), — e, nella seconda, per una lucida esposizione del pensiero ardigoiano, incentrata nel concetto chiave di «formazione naturale» (p. 53).

Ottimo per una elementare e, tuttavia, precisa conoscenza della problematica positivista, delle sue esigenze ed anche delle sue radicali carenze; conoscenza tanto più necessaria oggi, quando, sotto vesti neopositivistiche o materialistiche, gli stessi motivi riaffiorano con le identiche inevitabili lacune e contraddizioni, riducendosi, in fondo, alla fondamentale antitesi di «filosofia scientifica», antimetafisica, di scienza assoluta senza l'Assoluto.

P. BRAIDO

IGINO GIORDANI, *Le Encicliche sociali dei Papi*, Roma, ed. Studium, 1948, in-16°, pp. XLIV-884.

Questo apprezzato volume, esauritesi con rapidità sintomatica le prime due edizioni, vede oggi, nella consueta splendida veste tipografica, la sua terza edizione (1942-45-48).

La grande raccolta, che oltre le Encicliche propriamente dette, contiene anche molti discorsi e documenti (onde il titolo del volume risulta inadeguato al contenuto), s'inizia coll'Enciclica *Quanta cura*, con cui Pio IX presentò il Sillabo (1864) e si chiude col Discorso di Pio XII al Primo Concistoro (1946).

Si ha così modo di vedere in sintesi quanta luce di ragione, di esperienza e di Rivelazione sia stata effusa dai Papi nel travagliato periodo di questi ultimi ottant'anni, sopra i secolari problemi dei rapporti tra individuo e collettività, autorità e libertà, ricchezza e povertà, capitale e lavoro...

La numerazione progressiva per capoversi, facilita la citazione e quindi la utilizzazione dei vari documenti pontifici. La raccolta si è poi aggiornata e completata coi più recenti documenti, così da raggiungere il cospicuo numero di 42 di fronte ai 24 della prima edizione. Aggiornata è pure la bibliografia iniziale. Utilissime ai fini della consultazione sono pure le due rubriche finali: un repertorio di documenti pontifici in materia sociale, divisi per argomento, e un copioso indice alfabetico dei nomi e dei soggetti (pp. 819-878), dovuto al valente bibliotecario dott. E. Cerocchi.

Non possiamo che esser grati all'editore e all'Autore per questo, che non può soltanto dirsi testo prezioso di studio e di consultazione, ma più che tutto validissimo, insostituibile contributo alla formazione sociale cristiana del nostro popolo.

GIUSEPPE MATTAI

CARLO CECHELLI, *Mater Christi*, vol. I, *Il Logos e Maria*, Roma, ed. Francesco Ferrari, 1946, p. XXVIII-331.

È la prima parte di un trittico che l'Autore, noto cultore di Archeologia cristiana, si ripromette di compiere a gloria della Madre di Gesù.

Ecco il disegno complessivo dell'opera, secondo le indicazioni della *Prefazione*: « Quest'opera è distribuita in tre volumi, ognuno con argomento monografico, e perciò autonomo. Nel primo volume s'illustra ciò che rappresenta la Madonna nel piano della Salvezza ed il carattere che nei primordi assunse il culto della Sua persona; quindi vi hanno parte i problemi della Incarnazione, cioè della apparizione del Verbo (il Logos) sulla terra. Nel secondo volume saranno, a Dio piacendo, svolti gli elementi reali e, più o meno, leggendari della vita della Madonna e si parlerà delle antiche celebrazioni liturgiche relative agli episodi della vita di Maria. Nel terzo s'illustrerà il più tardo sviluppo del culto (tanto ufficiale, come di devozione popolare) e poi si parlerà dei miracoli della Madonna e,

naturalmente, anche delle sue apparizioni » (p. xvi).

L'esame di questo primo volume acuisce il desiderio di avere presto l'opera completa. Si tratta infatti di un lavoro originale in cui gli elementi storici e teologici sono opportunamente fusi con quelli ricavati dall'Archeologia e dalla Storia dell'arte.

Vediamo così documentata la proiezione della dottrina mariana biblica e patristica nell'arte cristiana primitiva, e troviamo nell'Archeologia autorevoli e preziose dilucidazioni e conferme della dottrina mariana dei primi secoli.

L'autore dimostra ricchezza di cultura teologica e sa trarre dalla sua competenza di Archeologo un ottimo apporto alla teologia mariana. Preziose soprattutto, a nostro giudizio, le pagine della seconda parte, in cui descrive e documenta le fasi più antiche del culto della Madonna. Anche nei migliori testi di teologia mariana e di storia ecclesiastica è facile riscontrare lacune su questo punto.

Il lavoro del Cecchelli esercita perciò una importante funzione complementare e contribuisce all'incremento della Mariologia scientifica e della devozione illuminata, e perciò solida, verso la comune Madre.

D. BERTETTO

P. LUIGI M. PAZZAGLIA O. S. M., *Preghiere a Maria*, L.I.C.E., Torino, 1947, pp. 280.

Il P. Pazzaglia, noto cantore delle glorie di Maria per mezzo del ministero della parola e della penna, ci ha dato in questo libro, che la LICE presenta in splendida edizione tipografica, arricchita da pregevoli illustrazioni artistiche, « una raccolta delle voci che dalla terra salgono a Maria: preghiere della Chiesa, preghiere di Santi, preghiere di poeti, preghiere di uomini » (p. 4).

Le varie preghiere sono presentate con opportuno commento storico, letterario, ascetico, che se non ha pretese scientifiche e talora, spinto dalle esigenze del cuore e dall'esuberanza dello stile, abbandona la *gabbia stretta della logica* (p. 5), raggiunge però sempre il nobilissimo scopo di far vibrare i cuori di intenso amore per la Regina dei cuori e di dare le ali a chi vuole salire con la preghiera fino al trono di Maria.

D. BERTETTO

La Teologia Mariana nella vita spirituale.

Quarta Settimana di spiritualità promossa dall'Università cattolica del S. Cuore (maggio 1948). Soc. ed. « Vita e Pensiero », Milano 1948, pp. IX-214.

Questo volume raccoglie le conferenze tenute a Milano, nell'Università cattolica del S. Cuore, per la Quarta Settimana di spiritualità.

Ecco l'elenco delle conferenze coi rispettivi relatori:

FR. AGOSTINO GEMELLI O. F. M., *Maria SS. modello e guida nella vita spirituale.*

P. GABRIELE di S. Maria Maddalena, Carmelitano scalzo, *Maternità divina e santità.*

P. GIOVANNI BATTISTA ANDRETTA S. J., *Il dogma dell'Immacolata e il combattimento contro la concupiscenza.*

MONS. GUGLIELMO BIASUTTI, *Il dogma della verginità perpetua di Maria e l'educazione spirituale.*

D. LUIGI CÀSTANO, Salesiano, *Maria Mediatrix e la preghiera.*

P. GABRIELE M. ROSCHINI, O. S. M., *Maria Addolorata e i nostri dolori.*

MONS. FRANCESCO OLGIATI, *Maria Regina degli Apostoli e i compiti dell'apostolato.*

P. FERDINANDO ANTONELLI, O. F. M., *Maria Assunta e la nostra salvezza.*

Per dare un giudizio di questa pubblicazione, è necessario conoscere la finalità delle Settimane di spiritualità, promosse dalla Università cattolica del S. Cuore, e quindi il criterio seguito dai vari relatori nel preparare le loro lezioni.

«... queste Settimane — affermano P. Gemelli e P. Gabriele di S. Maria Maddalena, nella Prefazione del volume — sono dedicate soprattutto ai laici o, in genere, a coloro che per non aver studiato le scienze sacre, non possono avere, come i Sacerdoti, una preparazione teologica approfondita, ma solo una cultura religiosa generale. Quindi... le conferenze della Quarta Settimana non possono e non debbono essere trattazioni teologiche sistematiche, rispondenti alle esigenze dei tecnici; le singole conferenze sono state preparate, lo riconosciamo, con maggiore o minore successo, con il seguente specifico fine: dare aiuto a coloro che, non Sacerdoti, si sono resi conto che per maturare la loro vita interiore bisogna attingere alla fonte della S. Scrittura, dei Padri, della sacra Teologia Dogmatica, e bisogna lasciarsi guidare da coloro che sono esperti nella teologia ascetica e mistica.

« Questo volume si rivolge ad un suo pubblico, ed è inutile cercare in esso ciò

che gli autori dei singoli scritti di proposito non hanno voluto mettervi... » (p. VIII).

Esaminando il volume secondo questi criteri, si deve affermare che ha raggiunto lo devolmente il suo scopo e che riuscirà molto utile a quanti vogliono coltivare la loro vita interiore alla luce ed al calore dei grandi dommi mariani. Leggendo queste conferenze, diventa sempre più ferma la convinzione che questi dommi mariani sono potenti *idee-forza*, le quali contengono un potenziale spirituale elevatissimo, e che la vita di Maria continua ad essere, anche in pieno secolo ventesimo, scuola di virtù per tutti.

D. BERTETTO

P. F. CEUPPENS O. P., *De Mariologia Biblica*, Marietti, Torino, 1948, pp. XI-265.

Questo volume si allinea con quelli già usciti nella pregevole Collezione di Teologia biblica dello stesso autore, ossia con il *De Deo Uno*, *De Deo Trino*, *De Incarnatione Verbi*.

L'Autore offre nella prima parte un'ampia ed aggiornata esegesi delle profezie dell'Antico Testamento: *Gen.* 3, 15; *Is.* 7, 14; *Mich.* 5, 2; *Ger.* 31, 22; per ricavarne e discuterne il senso mariano. Avremmo visto con piacere anche qualche accenno alle interpretazioni mariologiche della Cantica e ai simboli e figure mariane dello S. Scrittura dell'A. T.

Quindi commenta dal punto di vista esegetico e storico le narrazioni evangeliche che parlano di Maria SS., dall'Annunciazione fino al Testamento di Gesù sulla Croce: Ecco il tuo figlio, ecco la tua Madre (*Giov.* 19, 27).

La seconda parte è teologica e in essa l'autore indica le concordanze e le divergenze tra la dottrina mariana della S. Scrittura e quella di S. Tommaso (*Somma Teologica*, III, qq. 27-37).

Non è chi non veda l'utilità di questi studi esegetici per la teologia dommatica, purché l'esegesi sia sicura e fondata non solo sui criteri intrinseci, ma anche su quelli estrinseci, ossia sul magistero della Chiesa e sull'insegnamento dei Padri e della Tradizione cattolica (Cfr. *Concilio Vaticano*, sess. III, c. 2, Denz. 1788, e l'Enciclica *Providentissimus* di Leone XIII, Ench. Bibl. n. 94).

Il P. Ceuppens si mostra, come nelle altre sue opere, fedele a queste norme.

Ci sembra però che in questo volume ci sia un'eccezione a proposito del Protovangelo (*Gen.* 3, 15).

Egli dedica varie pagine (pp. 1-23) alla interpretazione della *mulier* e riferisce quattro sentenze, di cui tre riconoscono il valore mariano scritturistico: letterale o tipico, di tale espressione, mentre la quarta, tenuta da W. Goossens come più probabile, nega il valore mariano della *mulier*, nella quale sarebbe designata solo Eva. Maria SS. è solo inclusa nel seme della donna (Eva), insieme a tutte le altre donne. Anche il P. Ceuppens abbandonando l'interpretazione mariologica in senso tipico prima professata, accetta ora questa sentenza: « Unde credimus nullum argumentum peremptorium adesse quod probet prophetiam *Gen.* 3, 15 intendisse B. Mariam, sive in sensu stricte litterali, sive in sensu tipico. Agitur de semine Evae quod serpentem diabolicum impugnabit et quod finaliter victoriam perfectam ac definitivam in hunc inimicum capitalem habebit » (p. 23).

Se però ci atteniamo non solo ai criteri intrinseci, ma anche ai criteri estrinseci sopra indicati, ci pare che non si possa sostenere che non c'è nessun argomento perentorio che provi il valore scritturistico (letterale o tipico) anche mariano, della *mulier* del Protovangelo.

Per il Ceuppens non è apodittico l'argomento desunto dalla Bolla *Ineffabilis Deus* di Pio IX: « Patres Ecclesiaeque Scriptores... enarrantes verba: Inimicitias ponam inter te et mulierem et semen tuum et semen illius, docuere hoc oraculo clare aperteque praemonstratum fuisse misericordem humani generis Redemptorem... ac designatam Beatissimam eius Matrem Virginem Mariam, ac simul ipsissimas utriusque contra diabolum inimicitias insigniter expressas ».

Queste espressioni, secondo il Goossens, approvato dal Ceuppens, non provano che i santi Padri abbiano asserito un senso mariano scritturistico, letterale o tipico nel Protovangelo. Infatti Pio IX afferma pure che gli stessi Padri che dissero Maria designata nel Protovangelo, asserirono altresì che Ella è preannunziata nell'arca di Noè, nella scala di Giacobbe e in vari altri simboli dell'Antico Testamento. Ora in questi simboli il senso mariano è solo accomodativo, quindi è parimente solo accomodativo il senso mariano nel Protovangelo.

Questo argomento però ci pare che non sia solido, poichè svuoterebbe anche il contenuto profetico del Protovangelo, riducendolo ad un semplice simbolo. Non vi è

parità tra un oracolo divino e un puro simbolo di cose future, dovuto alla perspicacia umana, dopo la loro realizzazione. Quindi per quanto i santi Padri affermino che Maria è designata sia nel Protovangelo, sia nell'arca di Noè, nella scala di Giacobbe ecc., non segue che il valore di tale designazione sia identico e che se nel secondo caso è pura accomodazione, lo sia anche nel primo, ossia nel Protovangelo.

Tuttavia anche indipendentemente dal consenso dei Padri circa l'interpretazione mariana del Protovangelo, consenso che a giudizio di alcuni non pare venga affermato da Pio IX nella Bolla *Ineffabilis Deus*, vi è però un altro argomento perentorio in favore del senso mariano scritturistico del Protovangelo. Lo esponiamo brevemente.

Dopo la definizione dommatica dell'Immacolata Concezione, i teologi concordemente argomentano anche dal Protovangelo, per dimostrare che questa dottrina è da Dio rivelata. Suppongono perciò che nel Protovangelo vi sia un senso mariano scritturistico almeno implicito, che l'argomentazione teologica, alla luce della Tradizione, di tutto il complesso della dottrina rivelata e del Magistero Ecclesiastico, rende esplicito ed apodittico.

In questa argomentazione i teologi seguono la via indicata dalla Bolla *Ineffabilis Deus*. In essa Pio IX definisce che la dottrina dell'Immacolata Concezione è da Dio rivelata ed indica alla luce della Tradizione, anche il Protovangelo come fonte di questa dottrina, che quindi deve ivi essere contenuta almeno implicitamente.

La Commissione speciale costituita da Pio IX per preparare la Costituzione dommatica dell'Immacolata Concezione, trattando dell'argomento scritturistico in favore di tale dottrina, giunse per unanime suffragio di tutti i consultori a questa conclusione: « Le prerogative dell'immunità dalla colpa originale nella Beata Vergine ha un solido fondamento nelle parole della *Genesi* 3, 15. Ciò si deduce: 1) dalle stesse parole; 2) dalla Tradizione allusiva a questo testo.

« Viene provato dalle stesse parole: infatti se il seme della Donna è il Redentore, che secondo la dottrina cattolica ivi viene promesso, cosicchè questo testo si suole chiamare Protovangelo, la donna è quindi la santissima sua Madre... » (1).

Se quindi dal citato passo della *Genesi* si

(1) Cfr. SARDI, *La solenne definizione dell'Immacolato Concepimento di Maria SS.*, Atti e Documenti, vol. I, p. 796.

ricava, alla luce della Tradizione e del Magistero Ecclesiastico, l'Immacolata Concezione di Maria, si deve affermare che Maria è ivi designata a preferenza delle altre donne e non è semplicemente inclusa nella posterità di Eva, insieme a tutte le altre donne, come afferma la quarta interpretazione sopra riferita.

Pio IX, appellandosi ai Padri, vede Maria designata non già nel seme della donna, ma nella donna: « La gloriosissima Vergine... fu da Dio predetta quando disse al serpente: Io porrò inimicizia tra te e la donna » (2).

Perciò se consideriamo il testo del Protovangelo alla luce di tutta la Rivelazione posteriore, della Tradizione e del Magistero della Chiesa, dobbiamo ammettere un senso mariano scritturistico.

Le varie ragioni che ci inducono a questa conclusione, sono egregiamente riassunte dal P. Luigi da Fonseca, S. J., in una conferenza tenuta nel Pontificio Istituto Biblico, il 2 febbraio 1947 e riportata nella rivista del medesimo Istituto (3).

Circa l'interpretazione mariologica del Protovangelo abbiamo consenziente anche P. Giacomo Vosté, O. P., Segretario della Pontificia Commissione Biblica, il quale in un recente articolo (4), dopo aver citato integralmente Gen. 3, 14-15, scrive: « Cette inimitié entre le serpent et la postérité de la femme n'est évidemment pas d'ordre physique seulement; tout le contexte requiert une inimitié d'ordre moral; c'est la lutte entre Satan et l'homme tendant au bien. Or la position même des deux adversaires assure la victoire à l'homme. »

« C'est là le sens littéral immédiat du verset 15. »

« Mais comme cette victoire ne peut logiquement être le fait de l'homme abandonné à lui-même, qui au premier assaut du démon, vient de subir un échec, il faut y voir aussi une promesse divine de secours dans la lutte. En élevant par conséquent cette parole au diapason des bénédictions données aux patriarches et des prophéties ultérieures, on doit reconnaître la future victoire du Messie et des justes sur Satan, l'adversaire perpétuel de Dieu dans ses élus. Et puisque la Sainte Vierge a accepté

librement de devenir la Mère du Messie, "oboediendo concepit", on peut la voir figurée dans la femme, dont le fils écrasera la tête du serpent. Si le Christ est, selon l'expression de S. Paul, *le nouvel Adam*, Marie, mère de Dieu est la nouvelle Eve » (5). E cita a conferma la Bolla *Ineffabilis Deus*.

Ci sembra perciò che la posizione del P. Ceuppens su questo punto non si possa sostenere.

A parte questa divergenza, siamo grati all'illustre Autore delle preziose e aggiornate note esegetiche che egli ci appresta e facciamo voto per la continuazione della sua opera, così utile per l'incremento della teologia dommatica, che è fondata sui sicuri fondamenti della teologia positiva.

D. BERTETTO

GIUSEPPE GHIBAUDO, *Gesù Cristo: Tu chi sei? Donde vieni? Chi è tuo Padre?*, Editrice S. A. T., Vicenza, 1948.

Una nuova « Vita di Gesù »? Nel senso classico della parola, no; invano infatti si cercherebbe in questo lavoro un'esposizione ordinata cronologica della vita e dell'opera del nostro Redentore Gesù. Ma in un senso più largo e più profondo, sì; perchè in questo lavoro è quasi sempre Gesù stesso che parla, rispondendo agli interrogativi non soltanto di quanti lo avvicinarono nella sua vita mortale, ma anche dell'umanità di oggi, inquieta e ansiosa sui più segreti e profondi misteri della vita presente e futura.

L'esimio Autore, profondamente impressionato dalla frase uscita nel novembre 1934 dalla bocca di un ignoto che viaggiava in treno con lui, mentre tutti erano in trepidazione per i bombardamenti e i mitragliamenti dall'alto: *Ma Gesù Cristo, che cosa fai?*, si ripiegò su se stesso e volle « ricercare nel Vangelo tutte le domande rivolte a Gesù Cristo da chi lo ascoltava e scrutarne le risposte e metterle in relazione con le domande che anche oggi si rivolgono a Lui nel mondo, ansioso di verità e bisognoso di pace ».

« Tornato alla mia dimora — continua l'Autore — cominciai il mio studio e dai quattro Evangelisti trassi le singole doman-

(2) Bolla *Ineffabilis Deus*, Acta Pii IX, I, parte 1, pp. 610-611.

(3) *L'Assunzione di Maria nella S. Scrittura*, in Biblica 1947, pp. 343-352.

(4) *Le Proto-Evangile selon l'exégèse de Mar Iso 'dad de Merw* (c. 850), (*Gen.*, 3 15), in Biblica 1948, pp. 313-320.

(5) *l. c.*, pp. 313-314.

de rivolte a Gesù Cristo, le disposi nel loro ordine logico o cronologico e vi scopersi la trama della Vita di Gesù Cristo, dei suoi esempi, dei suoi divini insegnamenti e dalla mia fatica triennale uscì il libro che oso presentare ai futuribili lettori, per comunicare anche a loro le intime gioie che ho provato nel vedermi palpitare di luce vivida le verità divine, sempre antiche e sempre nuove, quali norme di vita sempre corrispondenti alle necessità degli individui e della società, nel continuo volgere dei secoli ».

Il nostro Autore ci presenta, in tre parti distinte, ma intimamente connesse tra loro, Gesù Cristo, ieri; Gesù Cristo, oggi; Gesù Cristo, nei secoli.

Gesù Cristo, ieri: È l'aspettato delle genti. E qui parlano le pagine dell'Antico Testamento; qui si sente la voce dei Profeti che annunciano la venuta del Redentore. È la storia pre-scritta di Colui che verrà a salvare l'Umanità e a riconciliarla con Dio.

Gesù Cristo, oggi: È il Gesù Cristo storico che ci fanno conoscere gli Evangelisti, nella sua nascita, nella sua vita privata e pubblica, nel suo supremo sacrificio della Croce.

Gesù Cristo, nei secoli: È il Gesù della Risurrezione, dell'Ascensione al Cielo, della Pentecoste. Il Gesù che rinnegato, perseguitato, calunniato, oppresso, martoriato nella sua Chiesa, continua a riempire di sé la Società e a dominarla.

Attorno a Gesù nella persona del suo Vicario in terra continuano a stringersi le falangi dei fedeli e a Lui ripetono il canto trionfale: *Tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam, et portae inferi non praevalerunt adversus eam* (Matteo, XVI, 18). E questo canto risuonerà sempre quale inno di vittoria nella Chiesa di Cristo!

Nelle pagine del Ghibaudò si intrecciano bellamente i tratti più salienti del testo evangelico e profonde e utili considerazioni scaturite dal suo cuore sacerdotale o dal cuore dei più grandi e noti scrittori.

Il libro del Ghibaudò è uno di quelli che si leggono con gusto intellettuale, con grande profitto spirituale e, dopo averlo letto, lo si ama e si conserva come un amico a cui si ricorre sicuri e fidenti nelle ore liete e tristi. Ci congratuliamo perciò con lui e auguriamo al suo prezioso volume larga diffusione per il bene di tante anime assetate di verità e di vita.

ANDREA GENNARO

GOEDEELS-BIOT-MERSCH, *Intelligenza e condotta dell'amore*. - Istituto di propaganda Libreria, Milano, via Mercalli, 23.

Un opuscolo piccolo di mole (122 pagine formato tascabile) ma denso di dottrina. Una magnifica trilogia sul problema dell'amore coniugale. Un opuscolo che merita di essere letto e meditato da persone intelligenti e desiderose di capire e vivere la vita coniugale nella sua più elevata espressione e nelle sue più intime esigenze spirituali. Magnifici gli spunti qua e là sparsi in lode della castità verginale, come espressione più elevata dell'amore che si sublima nella carità soprannaturale.

Il dott. Leone GOEDEELS, trattando su *La questione sessuale e il matrimonio*, afferma e prova che se l'unione e la felicità degli sposi non possono realizzarsi se non mediante il concorso della vita sessuale, la loro felicità però non risiede in questa vita, bensì nell'ordine spirituale, cioè nella loro comunione di pensieri, di aspirazioni, di desideri e nel reciproco aiuto sul cammino della perfezione servendosi del loro amore per far irradiare il bene intorno a loro e per propagarlo mediante i piccoli esseri che risvegliano alla vita.

Il Dott. RENÉ BIOT, Segretario Generale del Gruppo Lionese di studi medici-filosofici e biologici, nel suo studio su *La personalità femminile ed il matrimonio*, tratta delle relazioni tra la personalità femminile e il matrimonio, mettendo in rilievo come la personalità femminile raggiunge il suo pieno sviluppo nel e per il matrimonio, naturalmente vissuto in pieno secondo le esigenze della morale cattolica e della maternità. Ciò però nulla toglie alla gloria della verginità di elezione che nello spirito di sacrificio dona tutta se stessa alla felicità di altri. Più grande ancora la gloria della verginità consacrata al Signore, nella quale l'essere femminile si eleva tanto al di sopra delle leggi della natura e trova fuori delle vie naturali del matrimonio e della maternità l'espansione della sua personalità nella forza della grazia, che è l'amore immateriale e per questo più ricco di tutte le capacità di supernaturalizzazione dell'essere.

Il P. E. MERSCH, S. J., nel suo studio su *Amore, Matrimonio, Castità*, mette l'amore coniugale sul piano soprannaturale della vita del Verbo fatto carne, di cui gli uomini sono divenuti membra, fatti perciò figli di Dio, templi dello Spirito Santo. Egli perciò parla dell'amore « come di una cosa che trova il suo ultimo ed eterno sviluppo nella felicità totalmente limpida, ma fre-

mente come la chiarezza del sole, di quelle che sono chiamate *le nozze dell'Agnello*. Questo amore che già deve essere casto nello stesso matrimonio, può sublimarsi fino alla rinuncia alle gioie del matrimonio per divenire carità che è amore perfetto di Dio e del prossimo in Cristo Gesù».

Rinunciamo a una più minuta analisi dei tre eccellenti studi, che ci obbligherebbe a una ben lunga recensione. Bisogna leggerli integralmente e meditarli per assaporarli e comprenderli appieno.

ANDREA GENNARO

J. PUJULA, *De medicina pastoralis*, Marietti, 1948, pp. 224 - L. 850.

Ad intendere e vagliare il contenuto e l'indole di questo volume, ne trascriviamo senz'altro le grandi linee dell'indice. Il volume è diviso in tre parti.

I pars: Nostri corporis constitutio, sive humanae anatomiae et physiologiae compendium.

- C. I - Anatomia et psysilogia macroscopica.
- C. II - Anatomia et physiologia macroscopica.
- C. III - Ontogenesis notiones.
- C. IV - Herentia biologica.

II pars: Hominis cum humana societate relationes.

- C. I - Eugenesis.
- C. II - Hygiene.
- C. III - Toxicomania.

III pars: Quaestiones quaedam specialiter cum Ecclesiae doctrina connexae.

- C. I - De relatione cum sacramentis.
- C. II - Quaedam de biologiae relationes ad Dei Ecclesiaeve mandata (De corporis afflictione, De spiritismo nonnihil, Hypnotismus).

Come si vede l'Autore non ha inteso fare col suo lavoro un documento di casistica con la relativa interpretazione e soluzione, come al solito, ma una trattazione, uno studio. Egli ha raccolto sotto uno schema chiarificativo e scientifico quelle nozioni di biologia e di scienze affini, ch'egli ritenne indispensabili ad un sacerdote per il prudente esercizio del sacramento della penitenza. Egli operò tale scelta in base ad un criterio oggettivo temperato dall'esperienza personale. Ciò giustifica, nella sua opinio-

ne, il titolo « *De medicina pastoralis* », che, invece, secondo noi, non riflette perfettamente il contenuto come l'intenderebbe la teologia tradizionale. Ciò per due fatti complementari: la scarsità di argomenti attinenti alla pastorale pratica, veramente sviluppata e d'interesse sono il calcolo dei periodi genesici nella donna secondo la dottrina Ogino-Knauss-Smulders, e particolari aspetti e discussioni delle teorie genetiche e della ereditabilità dei caratteri; — e dall'altra lo sviluppo abbondante, quasi ingombrante, di nozioni biologiche generali, che, se anche utili, spesso sono troppo remote e quasi estranee ai fini della conoscenza del caso e della guida delle anime. Oltre metà del libro riflette quest'ultimo carattere accennato. Pertanto l'intero volume va inteso come una « introduzione biologica » alla medicina pastorale.

Quanto all'esposizione il libro si raccomanda per la chiarezza e la sobrietà del testo e la nitidezza e perspicuità delle numerose figure illustrative annesse, molte delle quali originali. Si raccomanda inoltre per la scelta bibliografia che accompagna ogni capitolo e per la comodità di ricerca degli argomenti mediante un accurato indice analitico della materia.

Non sappiamo dire se l'uso della lingua latina sia lodevole in trattazioni del genere. L'Autore l'adottò per il suo carattere di universalità, e per il suo intendimento da parte della maggioranza del clero cattolico, cui il libro è rivolto; ma sembrò aver sottovalutato le difficoltà che comporta nell'argomento, tra cui specialmente la necessaria coniunzione di neologismi, non affatto intuitibili al lettore comune, accostandosi per la prima volta, — come è nell'ipotesi, — al tema trattato.

In definitiva il volume può essere opportunamente proposto come testo di propeudeutica e di complemento, — a seconda degli argomenti, — al corso di teologia morale generale ne' seminari.

G. DALLA NORA

FRANCO AMERIO, *Epistemologia*, Brescia, « Morcelliana », (Guida di Cultura), 1948, vol. di 20×13, pp. 453, L. 1200.

È la storia di un'idea, che si è fatta strada lentamente, cominciando dalle sue prime ma inconscie realizzazioni, dalle quali emergendo progressivamente col moltiplicarsi di

esse, è andata conquistando faticosamente la sua autonomia, acquistando nel tempo medesimo una sua propria fisionomia, sempre meglio definita attraverso i vari tentativi di dare alla sua apparizione una giustificazione teorica e giuridica, un diritto di cittadinanza nell'ambiente in cui veniva ad inserirsi. Quest'idea è l'«idea della scienza», di un conoscere cioè superiore a quello volgare empirico ed inferiore a quello filosofico razionale, intermedio fra questi due estremi. Tale idea non nacque per generazione spontanea, ma sulla base di un procedere quasi istintivo, richiesto in parte dai bisogni della tecnica ed in parte da una più disinteressata ma non meno inesauribile curiosità. L'uomo ha cominciato a far della scienza prima ancora di sapere che cosa fosse esattamente la scienza. Sta di fatto che egli è nel contempo *homo faber* e *homo sapiens* e sviluppa come tale molteplici attività, organizzando il suo conoscere empirico (regole e ricette, enciclopedie) o risalendo alla superficie delle cose colla medesima ragione che gli aveva permesso — attraverso un profondo intuito filosofico — di «tenerle» dal di dentro. Ed è precisamente colla riflessione su questa attività variamente orientata che l'uomo ha lentamente concepito e progressivamente abbozzato e caratterizzato l'idea della scienza come di un conoscere *sui generis*, che per vie nuove e con mezzi nuovi tenta una nuova visione sul mondo.

È la storia di quest'idea che l'Amerio narra nelle pagine della presente *Epistemologia*. Compito arduo, per il complicatissimo intrecciarsi di motivi storici (storia delle scienze, della filosofia, della civiltà), con motivi propriamente filosofici o strettamente scientifici, ma per il quale il chiaro Autore era particolarmente attrezzato e preparato.

È impossibile (e del resto inutile) tracciare in poche linee il contenuto di questo libro: nessuna storia (e tanto meno quella di un'idea) è lineare e priva di involuzioni. Ciò vale particolarmente nel nostro caso, chè l'idea della scienza ha gravitato alternativamente verso il polo filosofico e verso quello sperimentale per trovare l'*ubi consistam*; sorta in pratica, si è affermata in campo teorico attraverso una specie di processo di autoesaltazione, in quanto la ragione riflettente ne ha ecletticamente accentuato certi aspetti già esistenti concretamente (metodo, oggetto, strumento, ecc.), dirigendo così intenzionalmente — non però secondo un'idea preconcepita — la sua lenta formazione. A voler semplificare questa li-

nea di sviluppo si perde la finezza della trama, che costituisce invece l'elemento essenziale ed il merito precipuo di questa *Epistemologia*: il ch.mo Autore ha saputo descrivere, con la necessaria sobrietà ma in un quadro completo, la molteplicità e la varietà delle influenze e degli interessi che hanno realmente giocato nella storia di questa idea.

Questa storia comincia già nell'antichità, in seno al sapere filosofico, ma è chiaro che man mano che progredisce la trattazione diventi più ampia, per l'arricchirsi dell'idea primitiva coi nuovi contributi provenienti dalle più varie direzioni. Ed è chiaro anche che la seconda metà del libro sia tutta occupata dal positivismo, dalla critica alla scienza e dalla scienza nuova, essendosi allora posto il problema della scienza nella sua forma più cosciente ed anche più drammatica. Anzi, questa storia non è finita: il problema della scienza, nonostante gli innumerevoli elementi definitivamente acquisiti, è pur sempre un problema, con le sue incognite e con le sue sorprese, e fornirà senza dubbio nel decorso di questo secolo, grazie soprattutto agli sviluppi della fisica nuova, un notevole materiale di altissimo valore per l'epistemologia.

Più che una semplice descrizione, questa *Epistemologia* costituisce una paziente e coscienziosa indagine storica sulla natura del sapere scientifico, con lealtà, senza idee preconcepite. Ed alla fine, tirando le somme, l'Autore conclude insistendo particolarmente sulla distinzione fra filosofia e scienza, assegnando loro come rispettivo oggetto la spiegazione e la legge. Sebbene da un punto di vista teorico non possiamo accettare senza riserva questa conclusione, dobbiamo tuttavia riconoscere senza riserva alcuna che questa è la conclusione legittima dell'indagine storica svolta. Ma la scienza è ancora in via di sviluppo (si pensi che finora solo la fisica sembra uscita dalla giovinezza!) e forse i secoli successivi porgeranno degli elementi insospettiti che potrebbero influire sensibilmente sul giudizio della storia.

Ogni capitolo (la divisione è per periodi) è corredato di un'ampia indicazione bibliografica, per gli autori e gli argomenti trattati.

La presentazione materiale dell'opera, sotto forma di un comodo manuale, fa onore alla Casa editrice.

Vero libro di soda cultura, indispensabile in qualsiasi biblioteca scientifica o filosofica.

B. VAN HAGENS